



للجنة العالمية للفكر الاسلامي

سلسلة المنهجية الإسلامية (١٢)

قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية

إعداد

د. غازي عناية
د. فوفية حسن
د. محمد أمزيان
د. محمد عبد الستار نصار
د. محمد علي محمد الحندي
د. محمد عمارة

د. أحمد عسرة
د. أحمد فؤاد باشا
د. عبد الحميد مذكور
د. عبد الله مصطفى أنور
د. جمعة محمد
د. فاد الدين خليل

د. مصطفى عشوي

تحرير: د. نصر محمد عارف

المشاركون

- د. أحمد عروة أستاذ بجامعة الجزائر
- د. أحمد فزاد باشا أستاذ الفيزياء ، كلية العلوم ، جامعة القاهرة
- د. عبد الحميد مدكور أستاذ الفلسفة ، كلية دار العلوم
- د. علا مصطفى أنور خبير بالمركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية
- د. على جمعة محمد أستاذ أصول الفقه ، جامعة الأزهر
- د. عماد الدين خليل أستاذ التاريخ الإسلامي ، جامعة الموصل
- د. غازي عناية أستاذ بجامعة الجزائر
- د. فرقية حسين محمود أستاذ الفلسفة ، كلية البنات
- د. محمد أمزيان أستاذ بكلية الآداب ، الرباط
- د. محمد عبد الستار نصار أستاذ العقيدة ، جامعة الأزهر
- د. محمد على الجندي أستاذ الفلسفة ، كلية الدراسات العربية ، جامعة المنيا
- د. محمد عمارة مفكر إسلامي
- د. مصطفى عشوى أستاذ علم النفس ، الجامعة العالمية الإسلامية ، ماليزيا

قضايا المنهجية فى العلوم الإسلامية
والاجتماعية

الطبعة الأولى
(١٤١٧ هـ / ١٩٩٦ م)



الكتب والدراسات التي يصدرها المعهد تعبر عن
آراء واجتهادات مؤلفيها

قضايا المنهجية

في العلوم الإنسانية والاجتماعية

إعداد

د. غسانى عنابة	د. أحمد عرو
د. فوقيمة حسن	د. أحمد فؤاد باشا
د. محمد أمزيان	د. عبد الحميد مذكور
د. محمد عبد الستار نصار	د. علا مصطفى أنور
د. محمد على محمد الجندى	د. على جمعة محمد
د. محمد عمارة	د. عماد الدين خليل

د. مصطفى عشوى

تحرير

د. نصر محمد عارف

المعهد العالمى للفكر الإسلامى

القاهرة

١٤١٧هـ - ١٩٩٦م

(سلسلة المنهجية الإسلامية : ١٢)

© ١٤١٧ هـ / ١٩٩٦ م

جميع الحقوق محفوظة

المعهد العالمى للفكر الإسلامى

٢٦ ب - ش الجزيرة الوسطى - الزمالك - القاهرة - ج.م.ع.

بيانات الفهرسة أثناء النشر - مكتبة المعهد بالقاهرة .

عارف ، نصر محمد (محرر)

قضايا المنهجية فى العلوم الإسلامية والاجتماعية /

تحرير نصر محمد عارف ، ط١ - القاهرة :

المعهد العالمى للفكر الإسلامى، ١٩٩٦

٤٢٣ ص ؛ سم - (سلسلة المنهجية الإسلامية : ١٢)

يشتمل على إرجاعات ببليوجرافية .

تتمك ٢ - ٦٣ - ٥٢٢٤ - ٩٧٧ .

١ - طرق البحث أ - العنوان .

رقم التصنيف : ٠٠١.٤

رقم الإيداع : ١٩٩٦ / ٨٥٩١

المحتويات

الموضوع	الصفحة
تقديم : بقلم د. نصر محمد عارف	٧
المحور الأول : إستمولوجيا العلم والمنهج	١٥
- إستمولوجيا العلم ومنهجيته في التراث الإسلامي . د. أحمد فؤاد باشا	١٧
- التقييم الإستمولوجي - المنهجي لمساهمات العلماء المسلمين	
وإضافاتهم في العلوم الرياضية والطبيعية . د. محمد علي محمد الجندى ...	٣١
- نسق إسلامي لمناهج البحث العلمي . د. أحمد فؤاد باشا	٦٧
- تلازم الموضوعية والمعايرة في الميتودولوجيا الإسلامية . د. محمد أمزيان	٨٥
- المناهج بين النظريتين الأحادية والتعددية . د. محمد علي محمد الجندى ...	١٠٣
- عناصر المنهج العلمي في القرآن والسنة . د. غازي عناية	١٤٧
المحور الثاني : قضايا إشكالية في المنهجية	١٨١
- أزمة المنهج في العلوم الإنسانية . د. علا مصطفى أنور	١٨٣
- نقد مناهج العلوم الإنسانية ، وخطوات صياغة مناهج إسلامية للعلوم	
الإنسانية د. محمد أمزيان	٢٠١
- العلوم الاجتماعية بين التظهير العلمي والتظهير الأيديولوجي .	
د. مصطفى عشوى	٢٤٣
- منهج في التعامل مع المصطلحات . د. محمد عمارة	٢٥٥
- المنهج العلمي والروح العلمية عند ابن خلدون . د. عماد الدين خليل	٢٦٥
المحور الثالث : المنهج في العلوم الإسلامية	٢٨٧
- المنهجية الاستدلالية في القرآن للرد على خصوم الإيمان . د. أحمد عروة ...	٢٨٩
- منهج البحث في علم العقيدة في ضوء التطور العلمي الحاضر .	
د. محمد عبد الستار نصار	٣٠٥
- منهج المسلمين في علم الكلام . د. فوقية حسن	٣٣٣
- قضية تجديد أصول الفقه . د. علي جمعة محمد	٣٥٣
- المنهجية في علم أصول الفقه . د. عبد الحميد مذكور	٣٩٣

مقدمة

بداية ينبغي التأكيد أن غاية مثل هذه النوات طرح المحددات العامة لقضية المنهجية Methodology - في النسق المعرفي الإسلامي - للنقاش المتصل المتواصل مع "الذات" المفارقة في الزمان ، و" الآخر " المغاير في المكان بغية الوصول إلى تقديم إطار عام للمنهجية القائمة على معطيات النموذج المعرفي الإسلامي ، التي تقود العقل وتحدد خطواته الموصلة إلى أدنى ضوء من نور الحقيقة ، التي ينبغي التسليم بأنه لا يمكن الإمساك بتلابيبها أو الإحاطة بها لأنها نهاية الوجود المستحيل وصوله من الوجود ، ولأنه فوق كل ذي علم عليم ، وبعد علم كل عالم دائماً الله أعلم .

وحيث أن موضوع المنهجية ، موضوع معقد في طبيعته ، نظراً لتعدد أبعاده ، وتنوع زوايا النظر إليه ، واختلاف الرؤى والمنظورات عند التعامل معه ، ولكونه الموضوع الأساسى في بنية أى نسق معرفى ، والمقدمة الضرورية لتأسيس أى علم من العلوم ، والشروط اللازمة لسلامة التفكير ودية البحث وإصابة النتائج والخلاصات ، نظراً لكل ذلك سوف يقتصر تناول هذا الموضوع على إثارة أهم القضايا والإشكالات في هذه القضية ، بصورة تثير في الأذهان أسئلة أكثر مما تقدم إجابات محددة ، تدفع للقلق والتفكير أكثر مما تؤدي إلى الراحة الفكرية والأطمئنان العلمى .

وقبل الدخول إلى رحاب قضايا المنهجية ينبغي تقديم مقدمات ثلاث ، ينبغي اتخاذها أساساً للبحث ومنطلقاً للفهم وضابطاً لحدود القضية وتفرعات هذه المقدمات هى :-

أولاً : أن المنهجية لا توصف بالإسلامية ، لأنها بحث في الوسائل ، والوسائل عامة تقل فيها عناصر الخصوصية أو كما يقول الإمام السيوطى فى " الأشباه والنظائر فى فقه الشافعية " : " إنه " يفتقر فى الوسائل مالا يفتقر فى المقاصد " ومن ثم فوصف الإسلامية ينبغي ، أو يجدر أن يوصف به النموذج المعرفى أو النظام المعرفى أو النسق المعرفى ، لأنه هو الأساس الذى تبنى عليه المنهجية فتتساب مسلماته ، وفرضياته ومعاييرته ورؤيته للعالم : إنسان وكون وحياة وإله فوقعهم فى جميع أبعاد المنهجية ووسائلها وقواعدها وأطرها التحليلية والتفسيرية وأنواتها . فتصبغها بصيغة هذا النموذج أو ذاك ، ومن ثم فنفس المنهجية إذا تم إدماجها فى نموذج معرفى معين فإنها ما تلبث وإن تتلبس به وتكون على شاكلته ، والمتأمل فى الفلسفة التى حكمت بدايات تعامل الغرب مع العلوم الإسلامية سواء فى تعاملهم مع مقدمة ابن خلدون أو علم أصول الفقه ومناهجه ، يلحظ أنه تم نقل المنهجية دون نموذجها المعرفى ومن ثم أدمجت فى نموذج معرفى مغاير لها فأصبحت غير ذاتها وتحولت إلى نسيج جديد .

ثانياً : أن المنهجية والمنهج ليسا حقيقة واحدة وإنما أحدهما يمثل إطاراً للآخر ، فالمنهجية Methodology هي العلم الذي يدرس كيفية بناء المناهج واختبارها وتشغيلها وتعديلها ونقضها وإعادة بنائها ، يبحث في كلياتها ومسلّماتها وأطرها العامة ، فهو الواصلة ما بين النموذج المعرفي والمناهج Methods ؛ التي تمثل الوسائل والطرائق التي تستخدم للوصول إلى الحقيقة ويسلكها العقل البشري لكشف غوامض الوجود وفك أسرارهِ والاقتراب من حقائقهِ . ومن ثم فهي أدوات للتفكير ، ولجمع الحقائق وتحليلها وتفسيرها وفهمها ، ولذلك فإن النقاش في هذا السياق منصرف إلى المنهجية وليس المناهج ، مع التأكيد أن فهم المنهجية في النسق المعرفي الإسلامي لا يمكن أن يتحقق بدون تحديد وتحليل المناهج المختلفة التي سلكها العقل المسلم في مختلف العلوم والفنون .

ثالثاً : أن المنهجية علم يدرس الـ " كيف " أي علم يسيطر عليه سؤال أداة الاستفهام فيه هي " كيف " وليس ماذا أو لماذا أو أين . . . إلخ . فهو ينشغل دائماً بمناقشة الكيفية التي يمكن من خلالها الوصول إلى كذا أو فهم كذا . . . إلخ ، فعلى سبيل المثال لا يهتم بماهية العلاقة بين الوحي والوجود أو ضرورتها أو شرعيتها أو أهميتها ، وإنما ينصرف بالأساس إلى كيفية الدمج بين القراءتين لتحقيق أفضل فهم ممكن للواقع ونفس الأمر ، فكيف نستطيع الجمع بين القراءتين في هذا العلم أو ذاك وما هي الوسائل التي يمكن تطويرها لتحقيق ذلك .

وبعد تحليل تلك المقدمات الثلاث وتخصيصها وإعطائها حقها في الحوار الفكري المفعم بالفكر يمكن الانتقال إلى الأبعاد الأساسية لقضية المنهجية والتي يمكن القول أنها تنور حول العناصر الآتية : -

أولاً : هناك جدل كبير حول تحديد علاقة المنهج بالعلم بالأحرى حول تعريف مفهوم العلم ، وقد انقسمت إسهامات المعاصرين من علماء مناهج البحث في الفكر الغربي إلى مدرستين : أولاهما : ترى أن العلم بموضوعه ؛ أي أن العلم يتحدد بذلك الكم من المعارف الذي يدرسه ويركّز فيه ، ومن ثم يكون علم التاريخ هو تلك الموضوعات والمعارف والمعلومات المتعلقة بمتتابع الحوادث وتطورها الزمني ، وهكذا علم الاجتماع أو الاقتصاد أو السياسة أو الفقه أو الأصول . . إلخ ؛ وثانيهما : ترى أن العلم بمنهجه ؛ أي أن كم المعارف المتوفر في موضوع معين لا يؤسس علماً ، ولا ينتج معرفة علمية منظمة ، وإنما المنهج هو الذي يؤسس ذلك العلم ، فالتاريخ لا يكون تاريخاً إلا بمنهج التاريخ ، إلا فما الفارق بين علم التاريخ والأدب والقصة والسير الشعبية ، وما الفارق بين علم السياسة وكتابات الصحافة ، وما الفرق بين علم الفقه ، وآراء العامة وفتاوى الجهابذ . إن الفارق الأساسي هو وجود منهج ضابط يعطى للعلم صفته وماهيته ويحدد موضوعه وحقله ، والرأي الثاني هو الأجدر بالنظر والبحث والتفكير .

ثانياً : هناك تعدد فى الدلالة العربية لمفهوم المنهج ، خصوصاً فى الاستخدام المعاصر ، حيث نجد أنه يستخدم بدلالات متنوعة ، فتارة يكون مرادفاً للنموذج المعرفى والرؤية الكلية للإنسان والكون والحياة فيقال المنهج الإسلامى ، وأخرى يرادف موضوعاً أو تخصصاً علمياً فيقال المنهج الاقتصادى فى الإسلام أو المنهج السياسى فى الإسلام ، ويقصد به علم الاقتصاد أو علم السياسة عند المسلمين ، وثالثة يرادف المذهبية ، فيقال منهج المعتزلة أو الأحناف أو الحنابلة ، ورابعة يرادف أسلوب البحث الذى يتبعه فرد أو مفكر معين فيقال منهج ابن تيمية فى كذا ، ونادراً ما يستخدم فى دلالة تقترب من المعنى الذى يركز على وسائل أو طرائق البحث العلمى ، وهذه قضية تحتاج أيضاً إلى ضبط لتحديد دلالة المصطلح بين المتعاملين به .

ثالثاً : ضرورة المنهجية ولزومية التفكير فيها وبها :

بداية ينبغى التأكيد على أن أى فكرة أو مقولة لكي تكون معرفة فلا بد أن تكون حقيقة ولا بد أن يكون هناك اعتقاد بلئها كذلك ، لذلك عرّف العلماء المسلمون العلم بأنه «الإدراك الجازم ، المطابق للواقع عن دليل » ، ويكون إدراكاً حتى لا يختلط بالشعور والإحساس والرغبات ، ويكون جازماً حتى لا يختلط بالظن والتوهم ، ويكون مطابقاً للواقع حتى لا يكون خيالياً أو وهمياً ، وعن دليل كى لا يقع المرء فى التقليد دون بيّنة . ومن ثم فالمنهجية مسألة تتعلق بكل تلك العمليات المعرفية التى تؤدى للوصول إلى معرفة حقيقية تلقى فى النفس يقيناً أنها كذلك .

ويتبع ضرورة المنهجية فى الموجبات التالية :

١- إن الواقع الإنسانى والاجتماعى متعدد متشابك تتداخل العوامل المؤثرة فيه والمكونة له ، وتتعدد بصورة تجعل من محاولة نقل صورة الواقع ، كما هى ، نوعاً من الروائية مفككة المبكة أو نوعاً من القصص الشعبى خيالى المحور والفكرة ، لذلك فإن المنهجية إذا ما أحسنت صياغتها واختيارها تمكن الباحث من الدخول للواقع من أقرب الأبواب المؤدية للحقيقة ، وتعيد فرز الحقائق الواقعية وترتيبها وتحديد مقدماتها من نتائجها وتوضيح أيها يؤثر وأيها يتأثر . . . إلخ .

٢- إن تعقّد الواقع وتشابكه يفرض أيضاً ضرورة تحقيق التكافؤ ما بين المنهج والظاهرة موضع البحث ، بحيث يكون المنهج مناسباً لفهم الظاهرة ونقلها كما هى دون أصطناع لها أو اجتزاء منها أو بتر لبعض مكوناتها . وهذا الأمر تضبطه القواعد المنهجية التى بنى عليها المنهج ، ومن ثم فالظاهرة فرض المنهج الملازم لها وينبغى أن تكون هى الحكم فى اختيار المناهج .

٢- إن المنهج ليس وسيلة محايدة في تناول الموضوعات ودراستها وإنما هو إطار لا ينقل من الواقع إلا ما يتناسب معه ويكون على مقاسه ويدخل في تكوينه الداخلي ، ومن ثم تكون هناك ضرورة لتأسيس منهجية تنبثق عنها مناهج تتلاءم مع الظواهر والموضوعات النابعة من نفس فلسفة المنهجية موضع التحليل .

٤- أن ما ندركه من الواقع في أزماته المختلفة وأماكنه المتباينة ليس هو الواقع ذاته وإنما هو خلاصة تفاعل عناصر ثلاثة : هي المسلمات الكامنة في أذهاننا أو هي المنهجية التي نعتمد عليها ، والأدوات أو المناهج المستخدمة في الدراسة والعقائق الواقعية ، وكل تلك العناصر تمر من خلال وسيط إنساني يختلف من شخص لآخر ومن بيئة لأخرى حتى لنفس الشخص ، ومن ثم فالبحث القائم على منهجية سليمة متسقة لا يعنى أنه ينقل الحقيقة كما هي بصورة كاملة . بل ينقل أقرب صورة منها . ولا يعنى أنه يقول الكلمة الأخيرة في الموضوع وإنما يقول فيه قولاً قد يختلف عليه ومعه آخرون ، ومن ثم دائماً هناك « فوق كل ذي علم عليم » ودائماً نقول "والله أعلم" .

رابعاً : المنهجية فلسفة وإجراءات : الفلسفة تكمن في النموذج المعرفي والإجراءات هي المناهج والأدوات ، وذلك نُكر في الفقرة السابقة أن المنهجية واسطة ما بين النموذج المعرفي والمناهج . وكون المنهجية فلسفة وإجراءات يتربط على ذلك مجموعة من النتائج أهمها :

أ- أن المناهج تستبطن فلسفتها ، وأن الإجراءات المنهجية والأدوات البسيطة تحمل في طياتها وثناياها فلسفة المنهجية التي تبعت منها وبنيت عليها ، ومن ثم لا يمكن التعامل معها على أنها محايدة ، فالمناهج السائد الآن في العلوم الاجتماعية من منهج إحصائي ، إلى دراسة حالة ، إلى وظيفي ، إلى طبقي ، . . . إلخ ، تحمل في جوهرها فلسفة معينة وليست أدوات محايدة .

ب- أنه يمكن الفصل بين المناهج أو الأدوات وبين الفلسفة الكامنة خلفها إذا ما أدرك الباحث المتضمنات الأيديولوجية ، والمسلّمات الإستمولوجية الكامنة خلفها .

ج- إن بناء فلسفة المنهجية خطوة أولى ضرورية سابقة على بناء أدواتها ومناهجها . أما محاولات البدء من الفرع قبل الأصل فلن تؤسس منهجية ، وإنما تطوّر أدوات منهجية قائمة لتتناسب بدرجة أو بآخرى مع الواقع موضع الدراسة .

خامساً : كما سبق القول فإن المنهجية تتكون من فلسفة وإجراءات ، ولكن هل هذا القول يكفي لتعميد أبعاد المنهجية ومكوناتها بصورة تحقق تمام الفهم وغاية الإحاطة

بالموضوع ، ومن المؤكد أن الإجابة بالنفي ؛ لأن القول بالفلسفة والإجراءات فيه تعميم واسع يحتاج إلى تفصيل ، سنوجزه في التالي :

(١) الإطار المرجعي : وهو ذلك الجزء الحى الواعى من النموذج المعرفى الذى يكون حافزاً فى ذهن الباحث ، فيشكل رؤيته ويحدد مسلماته ومقولاته الكبرى . وهو ما أطلق عليه الأستاذ محمود شاكر مفهوم « ما قبل المنهج » .

(٢) تحديد المسلمات والافتراضات المنبثقة عن النموذج المعرفى والتي تمثل أساس المنهجية ، فلكل نموذج معرفى مسلماته ، ومعاييره ، وقواعده ورؤيته التي تميزه عن الآخر فهذه المسلمات والمعايير تشكل أساساً للمنهجية ، ولا يمكن فهمها بدون فهم هذا البعد حيث تمثل المنهجية واصله أو حلقة وسيطة ما بين النموذج المعرفى من ناحية والمناهج التطبيقية من ناحية أخرى سواء كانت مناهج كلية مثل منهج التعامل مع القرآن أو السنة أو الفكر الإسلامى أو الفكر غير الإسلامى ، أو المناهج الجزئية في العلوم المختلفة .

(٣) تحديد مصادر المعرفة التي تمثل مظان للحقيقة ينبغي أن تنصرف المنهجية للبحث فيها ، فالانطلاق من أن مصدر المعرفة الوحيد هو الوجود والمحمسوس ، يوجد منهجية تختلف عن الرؤية العرفانية الباطنية ، كذلك فإن الإنطلاق من أن مصادر المعرفة هي الوحي والوجود ويختلف عن السابقين ، حيث يؤدي تحديد مصادر المعرفة إلى تحديد أبعاد المنهجية ، وهنا ينبغي التأكيد على أن البحث في هذا السياق لا ينصرف إلى مصادر المعرفة في ذاتها أى بعدها الأنطولوجى وإنما ينصب على تعلقها بصياغة المنهجية أى بعدها الإستمولوجى .

(٤) إشكالية المفاهيم أو أوعية المنهج التي يصب فيها معايينة ودلالاته وحقائق الواقع ومكوناته ، وهي إشكالية غاية في التعقيد تستمد تعقيدها من تعقد العلاقة بين اللسان أى اللغة والواقع الموجود والإنسان المتعامل معه ، حيث أن وضع الألفاظ بإزاء المعانى لابد أن يؤدي إلى مناسبة اللفظ للمعنى حتى يكون على مقياسه دون نقصان أو زيادة وبصورة تجعل المتعاملين به ترتسم في أذهانهم دلالات وحقائق واحدة .

(٥) وحدات التحليل تعتبر من أكثر القضايا التي تحكم حدود المنهجية وتحدد شمولها من عدمه ، وتفرق عندها الأنساق المختلفة ، فمثلا هل الفرد أو الجماعة أو الأمة هي وحدة تحليل الباحث الاجتماعى ؟ وهل القوة أو السلطة أو المصلحة هي وحدة التحليل عند الباحث السياسى ؟ وهل اللذة أو الدافع أو النفس أو الروح هي وحدة التحليل عند الباحث النفسى ؟ . . . إلخ . قضايا تحتاج إلى مزيد نقاش لأنها تحدد بعد ذلك بنية العلم وعلامته .

(٦) تحديد المتغيرات أو العناصر المشكلة للظواهر يمثل بعداً أساسياً في المنهجية. حيث تتعدد المؤثرات أو المحددات الموجودة في الواقع فأيها تدخله المنهجية في اعتبارها؟ وما هي الأوزان النسبية لهذه المتغيرات؟ فهل هذه المتغيرات هي الاقتصادي والاجتماعي والثقافي والبيئي والنفسي فقط، أم يضاف إليها العقيدى والروحي والغيبى والسنى . . . إلخ؟ وما هي الأوزان النسبية لهذه الأبعاد؟ وهل تنطلق المنهجية من التسليم بأن أحد هذه المتغيرات هو المستقل أى الذى يؤثر ولا يتأثر والباقي يتأثر ولا يؤثر؟ أم أنها تقيم ترجيحاً معيناً بينها بحيث تجعل لبعضها دوراً أكبر من الآخر أو أنها تقف منها جميعاً موقفاً محايداً؟ وهل يعتبر البعد الدينى متغيراً مفرداً أم أنه مكوناً أساسياً لجميع المتغيرات الأخرى؟

(٧) ترتيب على السابق لابد من تحديد علاقة المنهجية بموضع البحث بتصنيف العلوم فهل نرمى إلى منهجية لكل العلوم الاجتماعية والإنسانية أم لعلم معين منها أم للعلوم الطبيعية معها؟ سؤال جوهري يحدد طبيعة المنهجية موضع البحث والتحديد لان اختلاف الإجابة عليه تؤدي إلى اختلاف في طبيعة المنهجية موضع البحث .

(٨) العلاقة المعقدة بين المنهجية والمناهج والأدوات حيث تكون المناهج والأدوات لصيقة بالمنهجية إذا طورت هذه الأدوات من داخلها ونبتت منها وانبثقت من عقول استبطنتها أما والحال مختلف (حيث المناهج القائمة الآن مختلفة بل مخالفة في منهجيتها) ينبغي الوصول إليها فكيف يتم انماج هذه الأدوات أو المناهج في إطار المنهجية ذات الطبيعة الإسلامية؟ وكيف يمكن تحديد تحيزاتها ونزع مسلماتها المعرفية ومتضمناتها الأيديولوجية منها؟ وكيف يمكن إعادة تشكيلها بالمنهجية المبنية على النسق المعرفى الإسلامى بصورة تامة دون أن تفقد جزءاً أساسياً من فعاليتها واقتدارها البحثي؟

(٩) تحديد العناصر : التى تكون الظواهر موضع البحث وكيفية النظر إلى العلاقة بين هذه العناصر أو المتغيرات والأوزان النسبية لكل منها فالعناصر القائمة في الواقع عادة ما تقسم إلى اجتماعى واقتصادى وبيئى وتاريخى ونفسى وسياسى ودينى . . إلخ فأي هذه العناصر له الأولوية؟ وأيها المؤثر الأكبر؟ وما هي العلاقة بينهما؟ وما هو موقع العنصر الغيبى؟ هل له وجود وما هو هذا الوجود؟ وما هي طبيعة علاقته بالعناصر الأخرى؟ كل تلك التساؤلات تفترق عندها الأنساق المعرفية ، فالماركسية مثلاً تنطلق من أولوية البعد الاقتصادي على باقى العناصر .

(١٠) خطوات البحث : من إثارة المشكلة موضوع البحث إلى التحليل والتفسير عمليات منهجية تستخدم فيها أدوات متعددة . لعل أخطر مراحلها هي كيفية اختيار مشكلة البحث ؟ هل هي مشكلة حقيقية أم متوهمة ؟ وهل هذه المشكلة نابعة عن بيئة البحث أم نابعة عن بيئة أخرى ؟ مثل الأبحاث التي تغالى في دراسة وضع المرأة والأقليات في الوطن العربي ؟ والأبحاث التي تركز على دراسة علاقة الدين بالدولة . . إلخ تلك الإشكاليات نابعة في بيئة أخرى من زمان آخر .

(١١) القيم الضابطة للعمليات المنهجية : وهنا نشور إشكالية افتقرت حولها مدارس العلم في الفكر الغربي ونقلت إلينا فكانت محوراً لصراع ممتد ، وهي العلاقة بين العلم والقيم وضرورة الفصل بين الحقائق والقيم كما تقول المدرسة الوضعية المنطقية في العلم ، وقد برزت في هذه القضية إشكالية الموضوعية والحياد العلمي والتحيز .

وعلى الرغم من تعدد الأطروحات حول هذه القضية إلا أن ما انتهى إليه البحث حتى في الفكر الغربي ذاته أنه لا يمكن الفصل بين الحقائق والقيم ، وأن الموضوعية التامة أسطورة لا وجود لها وإنما لابد من تحديد القيم الكامنة خلف البحث وإبرازها ، وأنه لابد من وجود قيم ضابطة للعمل العلمي والممارسة المنهجية ، هنا يكفي مراجعة كتابات المسلمين حول آداب العالم والمعلم ، أو آداب البحث والمناظرة لاكتشاف ماهية القيم التي يجب أن تضبط العمل البحثي .

لبناء منهجية نابعة من النموذج المعرفي الإسلامي ينبغي بداية دراسة وتحليل مناهج وأدوات البحث في العلوم التي وجدت في الحضارة الإسلامية ونبتت من نسقها المعرفي واستتبطنت نموذجها ابتداء من الفلك إلى أصول الفقه إلى مختلف العلوم الطبيعية والرياضية واللسانية والشرعية .

وقد جاءت أعمال هذه الندوة - على تعددها وتنوعها - متماسة أو متقاطعة مع معظم هذه القضايا ، بصورة تقدم نوعاً من العصف الذهني حول القضية وتسهم بصورة جيدة في دفعها خطوات إلى طريق الفهم والتبين وتأتي هذه الندوة كحلقة ثانية بعد الإسهام الواضح الذي خرج به المؤتمر العالمي الرابع للفكر الإسلامي في الخرطوم ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م ، والذي كان موضوعه "المنهجية الإسلامية للفكر الإسلامي" في ثلاثة مجلدات لم تزال موضع اهتمام من الباحثين في المنهجية من منظور إسلامي ، ومن ثم تأتي هذه الندوة الثانية التي عقدت بالمشاركة بين المعهد العالي للفكر الإسلامي وجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بالجزائر في سبتمبر ١٩٨٩ .

وتبقى كلمة شكر في حق من أشرف على تنظيم هذه الندوة ينبغي توجيهها للأستاذ الدكتور / جمال الدين عطية المستشار الأكاديمي السابق للمعهد العالي للفكر الإسلامي في القاهرة والأستاذ الدكتور / عمار الطالبي رئيس جامعة الأمير عبد القادر الإسلامية على ما بذلاه من جهد في الإعداد لهذه الندوة وتنظيمها حتى خرجت بصورتها العلمية الجادة التي ستسهم ولا شك في دفع التفكير المنهجي عند الباحثين المسلمين خطوات في طريق بناء المنهجية من منظور إسلامي بعد تأسيس نظامها المعرفي وتحديد أبعاده ومكوناته وتفصيلها .

ويبقى دائما لزاما علينا أن نردد (والله أعلم) .

نصر محمد عارف

القاهرة في ٢٥ جمادى الأولى ١٤١٧

٨ أكتوبر ١٩٩٦

المحور الأول

ابستمولوجيا العلم والمنهج

- ١ - ابستمولوجيا العلم ومنهجيته فى التراث الإسلامى .
- ٢ - التقييم الابستمولوجى المنهجى لمساهمات العلماء المسلمين وإضافاتهم فى العلوم الرياضية والطبيعية .
- ٣ - نسق إسلامى لمناهج البحث العلمى .
- ٤ - تلازم الموضوعية والمعيارية فى الميثودولوجيا الإسلامية .
- ٥ - المناهج بين النظرتين الأحادية والتعددية .
- ٦ - عناصر المنهج العلمى فى القرآن والسنة .

ابستمولوجيا العلم ومنهجيته فى التراث الإسلامى

د. أحمد فواد باشا

نشأت " الابستمولوجيا " أو " نظرية المعرفة " لتبحث عموما فى طبيعة وحدود المعرفة التى يسعى الإنسان لتحصيلها . وبالنسبة للمعرفة العلمية فإن الابستمولوجيا العلم " Epistemology of Science تعنى البحث فى النظرية العامة للعلم من حيث إمكان المعرفة العلمية ومصادرها ووسائلها وطبيعتها . فالبحث فى إمكان المعرفة العلمية يتضمن النظر فى إمكان العلم بالوجود أو المجز عن معرفته ، وفيما إذا كان بوسع الإنسان عن طريق العلوم المختلفة أن يدرك الحقائق اليقينية وأن يطمئن إلى صدق إدراكه وصحة معلوماته ، أم أن قدرته على معرفة الأشياء مثار للشك وعدم اليقين . والبحث فى مصادر المعرفة العلمية ووسائلها يعرض لتحديد منابع المعرفة وأنواع المناهج العلمية ومدى قدرتها على ضمان سلامة التحصيل المعرفى . أما البحث فى طبيعة المعرفة العلمية فيمس حقيقتها وقيمتها وحدودها بين الاحتمال واليقين ، وكذا يعرض لماهى العلاقة بين الباحث وموضوعات بحثه فى مختلف العلوم .

ولما كان ما كتب حتى الآن فى المجال الفكرى العلمى الإسلامى لايعبر فى أحسن الأحوال إلا عن قضايا جزئية متناثرة ، تشغل فى جانب كبير منها بالتاريخ لتراث المسلمين العلمى بقصد الدفاع عنه ضد مزاعم بعض المستشرقين والمؤرخين غير المنصفين، فإن الواجب يحتم علينا مزيدا من الجهد لتأصيل علمى عميق يساعد على فهم أكثر لتراثنا الإسلامى ودوره فى تاريخ الحضارة :

فى هذا الإطار نقدم هذه الدراسة فى جزئين : الجزء الأول يعرض لتصوير نظرى عام يكون بمثابة نموذج علمى يقاس عليه فى تقييم العلم عموما ، والجزء الثانى يعرض لبعض الخصائص المعرفية والمنهجية التى تميز علوم التراث الإسلامى فى ضوء المفاهيم والمناهج العلمية المعاصرة .

إطار نظرى لتفسير نمو المعرفة العلمية :

سوف نعتمد فى رسم الخطوط العامة لهذا الإطار التفسيرى لنمو العلم على أفكار نظرية ثلاث انتقيناها من بين النظريات الحديثة فى علم النفس وفلسفة العلوم ، ونعتقد بأنها تفيدنا كثيرا فى أى دراسات خاصة بتحليل وتقييم العلم الإسلامى ابستمولوجيا ومنهجيا . وهذه الأفكار الثلاث هى : -

١ - فكرة الاستمولوجيا الارتقائية Genetic Epistemology

التي قدمها جان بياجيه ^(١) لنظرية المعرفة والنمو المعرفي من خلال تجاربه ودراساته المستفيضة والمتعمقة على جميع جوانب النمو العقلي والمعرفي عند الطفل بشكل عام وحدد المراحل الفرعية التي يمر بها من الميلاد إلى البلوغ ، ووصف الخصائص الكيفية المميزة لجميع هذه المراحل ، كما كشف عن صميم التراكيب العقلية المميزة لكل مرحلة ، وأبان تطور مفهوم الطفل عن العدد والمسافة والزمن والمنطق والواقع والهندسة ومشكلات عديدة أخرى مثل الكم والحجم والوزن والكثافة والإدراك وغيرها ويميز بياجيه ثلاث مراحل رئيسية أو حقب نمائية كبرى يختلف فيها النمو المعرفي والتفكير اختلافا كبيرا .

أما المرحلة الأولى فهي مرحلة التفكير التصوري (حتى سن السابعة) Representational or pre-operational وفيها يكون تفكير الطفل متركزا حول الذات ، فلا يستطيع أن يتصور الأشياء تصورا تاما مستقلا عن المحسوسات ، كما أنه لا يستطيع أن يرى أكثر من بعد أو علاقة في نفس الوقت ما لم يدرب على ذلك ، وفي هذه المرحلة يفتقر تفكير الطفل عموما إلى الثبات والتنظيم مما يجعله يسلك في بعض الأحيان طريقة منطقية ، وفي أحيان أخرى يفشل في ذلك ، وتكون تعبيراته معزولة متفرقة ولا تتجمع في تراكيب كلية. والذي يهمننا من هذه المرحلة هو هذا التناظر القائم بين بداية ظهور العمليات العقلية المنطقية ممثلة في إدراك أوجه الشبه بين الموضوعات المتشابهة على أساس من قياس المثل أو الشبه Analogy عند الطفل ، وبين المرحلة الأولى من بناء العلم نفسه ، وهي المرحلة الوصفية التي تعتمد أيضا على نفس العملية العقلية في تصنيف ظواهر العلم وموضوعاته الفريدة ويدعم صحة هذا التناظرا نعرفه من أن القياس الصوري كان الأساس الذي تكونت وفقا له علوم وفلسفة القدماء .

وأما المرحلة الثانية (من السابعة حتى الحادية عشر) ، فهي مرحلة العمليات العيانية أو المحسوسة Concrete operations ، وفيها يبدو الطفل وكأنه يمتلك نظاما System أو نسقا معرفيا ثابتا أو متكاملا ، ينظم بواسطته العالم من حوله ، لكن

(١) لمزيد من التفصيل راجع :

- د. إيلي كرم الدين ، خصائص التفكير المنطقي في نظرية جان بياجيه مجلة علم النفس ، ٨٤ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٨

- د. هدى محمود الناشف ، البنية والنمو العقلي للطفل ، مجلة علم النفس ، ٩٤ ، الهيئة المصرية للكتاب ١٩٨٩

- د. حسن عبد الحميد عبد الرحمن ، المراحل الارتقائية لمنهجية الفكر العربي الإسلامي ، حوايات كلية الآداب ، جامعة الكويت ، المولية الثامنة ، الرسالة الرابعة والأربعون ، ١٩٨٦ / ١٩٨٧ . وقد أكدنا كثيرا من الأفكار الرئيسية التي تضمنتها هذه الرسالة ، وخاصة مبدأ ارتباط العمليات العقلية المنهجية بنشأة العلم وارتقائه ، وإن كنا أضلنا عليها تعديلات جوهرية بما يناسب موضوع ماستنا الحالية .

العمليات المميزة لها تقتصر على تنظيم وترتيب الواقع المباشر ، فكل ما يستطيع طفل المرحلة العيانية تحقيقه هو التوصل للمعرفة المنظمة للأشياء والأحداث العيانية الفعلية في حد ذاتها ، أى وضع تلك الأشياء والأحداث العيانية في مجموعات لفئات ، ثم ترتيبها ترتيباً متسلسلاً وإقامة المطابقة بينها وهكذا فكل عمليات التفكير في هذه المرحلة عبارة عن عمليات من الدرجة الأولى ، بمعنى أنها تجرى على الأشياء مباشرة . لكن طفل مرحلة العمليات العيانية الذى يتوفر لديه التجمع المنطقي المناسب يكون أكثر استعداداً وقدرة من طفل مرحلة التفكير التصوري أو ما قبل العمليات على أن يتعامل لا مع الأشياء الحقيقية فقط وإنما كذلك مع الأشياء الممكنة أو المحتملة ، وإن كان هذا " الممكن " أو " المحتمل " يظل مرتبطاً ومحدوداً بالواقع " .

وما يهمنا من هذه المرحلة هو أن العقل الإنسانى قد ارتقى من مرحلة إدراك العلاقات بين الأمور المتشابهة إلى مرحلة إدراك العلاقات بين الأمور المختلفة عن طريق " الاستقراء " ، وهو ما يتفق مع حالة العلم فى مرحلة اعتماد المنهج العلمى على الملاحظة والتجريب . ذلك أن العلماء فى هذه المرحلة التجريبية من تاريخ العلم يحاولون استخلاص المبادئ العامة التى تجمع بين الفئات الفرعية الصغيرة بعد تصنيفها على أساس أوجه الشبه المباشر بين الأشياء . فكما أن الطفل يحاول فى هذه المرحلة ضم الفئات الفرعية بعضها مع البعض الآخر من أجل سهولة التعامل معها ، فكذلك هو الحال مع العلم فى المرحلة التجريبية من تاريخه .

ونحن نرى أن هذه المرحلة هى أكثر المراحل ملائمة لتحليل وتقييم حالة العلم فى عصر الحضارة الإسلامية . فإذا افترضنا مثلاً أن علماء الاغريق ، فى المرحلة الوصفية لعلم الهندسة ، قد صنعوا المثلثات فى فئات فرعية إلى مثلث قائم الزاوية ومثلث متساوى الأضلاع ومثلث متساوى الساقين ، وذلك على أساس من أوجه الشبه المباشرة والتى ندركها فى عالم الحس المشترك بين أشكال المثلثات المختلفة ، فإن علماء الحضارة الإسلامية ، بعد أن استوعبوا هذه التصنيفات ، استطاعوا أن يجمعوا كل هذه الفئات الفرعية فى ظاهرها داخل فئة أكبر تجمعها هى : « فئة المثلث » ، أى مثلث ، على وجه العموم . وقد تمت عملية الدمج للفئات الفرعية المختلفة فى الظاهر على أساس من مبدأ الاستقراء الذى يمكننا من اكتشاف العلاقات الخفية التى توجد بين مختلف هذه الفئات الفرعية . أما بالنسبة للعلوم الطبيعية فى التراث الإسلامى فقد احتاجت شوطاً كبيراً من أجل تصنيفها على أساس الملاحظة العلمية والتجربة بمفهومها الحديث فى عمليات المنهج الاستقرائى ، ومن ثم كانت حالات التعميم فى هذه العلوم محدودة ومتفاوتة فى درجاتها من علم إلى آخر ، ولكنها أنت دورها بالتمهيد لمرحلة الاستقراء الكامل والاستنباط فى تاريخ العلم .

وأما المرحلة الثالثة فى تفكير الطفل (من سن الحادية عشر وطوال فترة المراهقة) فهى مرحلة العمليات الشكلية Formal Operation وفيها يتكون لدى الطفل اتجاه عقلى جديد يشكل إعادة أساسية للتوجه Reorientation نحو المشكلات المعرفية . فبدلاً من ظهور " الممكن " Possible فى صورة امتداد محدود وبسيط للواقع أو للأفعال التى تجرى على هذا الواقع ، كما كان الحال عند طفل مرحلة العمليات العيانية ، فإن العكس هو الذى يحدث الآن . إذ يصبح الواقع جزءاً تابعاً للممكن . فالطفل المراهق تتوفر لديه القدرة على تصور وتخيل كل الأشياء الممكنة الوقوع ، وبإمكانه أن يأخذ نتائج تلك العمليات العيانية ويصوغها فى شكل قضايا (عبارات لفظية عامة) ، ثم يقوم بمختلف أنواع الربط المنطقى بينها مستخدماً مختلف العمليات المنطقية الشكلية التى تتوفر لديه عند هذا المستوى. أى أن التفكير فى هذه المرحلة يكون من النوع الفرضى- الاستنباطى Hypothetico - deductive الذى يقوم على القضايا Propositional thinking ويتكون من عمليات من الدرجة الثانية لا تجرى على البيانات المباشرة وإنما تجرى على نتائج العمليات العيانية . ويتضح أن هذه المرحلة من الارتقاء المعرفى لدى الطفل تتأخر حالة العلم فى مرحلته الحديثة والمعاصرة حيث تسود مناهج ثلاثة للتفكير والبحث العلمى هى : المنهج الاستقرائى والمنهج الاستنباطى والمنهج الفرضى - الاستنباطى .

ولما كان التطور والارتقاء لا يلقى التراكم ، بل يدعمه ويحافظ عليه . لذلك فإن المرحلة الاستنباطية الحديثة من تطور العلم لا تلغى المرحلتين الوصفية والتجريبية السابقتين عليها ، بل تفترضهما وتقوم عليهما . فالاستنباط لا يبطل المعاملة أو الاستقراء ، بل يفسح لهما المجال كوسائل عقلية - منهجية مساعدة ، مع عدم التكرار للدور الرئيسى التاريخى الذى قامت به كل وسيلة منهما فى مرحلتها من أجل تطور المعرفة العلمية وارتقاءها .

هكذا نرى كيف يمكن تفسير نشأة العلم وتطوره بإقامة نوع من التوازي بين مراحل تطور العلم ومراحل تطور العقل الإنسانى ، على أساس أن تاريخ العلم يعمل بنفس الطريقة التطورية التى يعمل بها علم النفس الارتقائى فى دراسته للتطور العقلى عند الطفل ، فالهيكل التخطيطى التفسيري الذى ينظم نشوء العمليات العقلية وتطورها عند الإنسان ينطبق ، فيما يرى بياجيه ، على تاريخ العلم نفسه . وهذا يعنى فى المقام الأول أن التناول المنطقى لتاريخ العلم يجب أن يتم من خلال تقسيمه إلى مراحل أساسية متتابعة تتميز كل منها ببنية خاصة عما سبقها وعما سيتلوها من مراحل أخرى . وكل مرحلة فى تاريخ العلم هى المحصلة النهائية لمجموعة متشابكة من العوامل التى تؤدي إليها .

٢ - فكرة التراجع الزمني المعرفي Recurrence of epistemology

التي قدمها فيلسوف العلم الفرنسي جاستون باشلار Bachelard لكن تجعلنا نتقبل فكرة التحول الضروري للعلم عن طريق ربط ماضى المعرفة العلمية بحاضرها ، ووضع أجزاء المعرفة العلمية في حالتها الراهنة داخل كل تتكامل فيه العلاقات المتبادلة بين الأجزاء . ومن ثم فإن قيمة تاريخ العلم في أى مرحلة من مراحلها تكون بمقدار ما تشهد له به المعرفة العلمية النسقية الحالية . ولعل هذا هو ما عناء جاستون باشلار من فكرة التراجع الزمني المعرفي عندما أكد أن الغاية من تاريخ العلم هي الكشف عن الخطوات التدريجية التي تكونت وفقا لها الحقائق العلمية . ويترتب على هذا المفهوم أن يكون تاريخ العلم - أى علم - ما هو إلا واقع عرضي متغير . يحتاج إلى أن يعيد تصحيح مساره على الدوام ، طالما أن مؤرخ العلم لابد وأن يغير مفاهيمه ومناهجه وفقا لما يتم انجازه في آخر مراحل تطور العلم نفسه .

والنتيجة الهامة من هذه الفكرة التي تتوخى بعث الماضى في ضوء الحاضر من أجل فهمه تلزمتنا في نفس الوقت أيضا بإعادة كتابة التاريخ لكل جيل من الأجيال المتلاحقة ، كما أنها تسمح لنا بربط ماضى العلم بحاضره بحيث يعبر تاريخ العلم عن وحدة لا انفصال بين أجزائها (١) .

على هذا الأساس فإن مفهوم "التراجع الزمني المعرفي" هذا يسوغ لنا المبررات المنطقية لإعادة قراءة تاريخ العلم بصورة عامة ، والعلم الإسلامى بصورة خاصة ، في ضوء ما يستجد دائما من أفكار جديدة في مجال إبستمولوجيا العلم وفلسفته .

٣ - فكرة النموذج القياسى Paradigm

التي قدمها فيلسوف العلم المعاصر توماس كوهن T. Kuhn في كتابه ذائع الصيت "بنية الثورات العلمية" The Structure of Scientific Revolutions الذى ظهرت أولى طبعاته عام ١٩٦٢ ولا زالت أفكاره محل الاهتمام المتزايد حتى اليوم (٢) ويحاول "كون" بهذه الفكرة أن يربط بين تاريخ العلم وفلسفته من خلال منهجية البحث العلمى . فهو يرى أن تاريخ العلم ليس مجموعة متراكمة من المعارف بقدر ما هو طائفة من الاكتشاف الثورية التي تقدم ما يسمى "بالنموذج القياسى" Paradigm ، ويعنى به نسق الارتباط الكلى بين نظريات العلم المختلفة الذى يسير العلماء على هداه ويعملون من

(١) راجع : د. حسن عبد الحميد عبد الرحمن ، مرجع سابق .

(٢) T.S. Kuhn, The Structure of Scientific Revolutions , University of Chicago , (٢) Chicago 1970 .

- د. صلاح قنصوه ، فلسفة العلم ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٨١ .

- د. ماهر عبد القادر محمد على ، فلسفة العلوم ، المشكلات المعرفية ، دار النهضة العربية ، بيروت ١٩٨٤ .

خلاله إلى أن تجد كشوف ثورية جديدة تخالف الآراء السائدة في النموذج العلمي المعمول به ، فتتغير نظريات العلم المعمول بها في ظل النموذج السائد لتحل مكانها نظريات جديدة ترقبت على الكشف الجديد . ويبدأ العلم مسيرته مرة أخرى وفق أفكار وآراء جديدة من خلال نموذج جديد مخالف للنموذج الذي ألفه فيما مضى . وقد أطلق "كون" على علم ما قبل التغيير اسم " العلم العادي " Normal Science ، أما علم ما بعد التغيير فقد أسماه بالعلم الشاذ " أو الثوري " Extraordinary or Revolutionary Science .

ومهما يكن من أمر التساؤلات التي تنور حول أوجه الغموض في هذا النموذج ، إلا أنه يتيح لنا أن نقدم إضافة تفسيرية لتاريخ العلم تتعلق بتحديد مراحل هذا التاريخ بعدد النماذج القياسية التي حددت رؤية العلماء ومارسوا عملهم المعتمد من خلالها على أساس ما لديهم من اعتقادات مشتركة . وهذه النتيجة الهامة من شأنها أن تساعد على تحديد مكانة العلم الإسلامي ومكانه الطبيعي في سلم الترقى المعرفي أو على منحني التمثيل البياني لمراحل تاريخ العلم .

٤ - تمثيل يائي لمراحل تاريخ العلم :

في ضوء الأفكار النظرية الثلاث التي اعتمدنا عليها في رسم الإطار التفسيري لنمو المعرفة العلمية يمكننا تمثيل مراحل تاريخ العلم بيانيا على الصورة التي يوضحها الرسم المبين ، حيث يأخذ العلم الإسلامي مكانه المناسب في التقييم الموضوعي له من النواحي التاريخية والمعرفية والمنهجية .

٥ - مثال عملي لتطبيق الإطار النظري :

إذا التزمنا بمناصر الإطار النظري الذي أوضحناه لتفسير نمو المعرفة العلمية ، فإننا نستطيع القيام بمحاولة تقييم أكثر موضوعية لعلوم التراث الإسلامي على أساس الخصائص المميزة للمرحلة الارتقائية التي ينتمي إليها كل علم ابستمولوجيا ومنهجيا ، وفي ضوء الإنجازات التي وصل إليها في المرحلة الأخيرة من تطوره . وسوف نعرض في هذا القسم من الدراسة لتحليل " نظرية الضوء " كمثال عملي يقاس عليه عند تطبيق هذا الإطار النظري على أية نظرية علمية أخرى .

ولنبداً مع التمثيل البياني لمراحل تاريخ العلم من العلم القديم ، حيث كان الإغريق أول من وصلتنا آراؤهم في تعريف ماهية الضوء وتفسير عملية الإبصار ، فقد قال أفلاطون بنظرية الشعاع القائمة على أساس أن إبصار الموجودات يتم بخروج النور من عين الإنسان ، فيحيط بالأشياء ويراهها الإنسان . لكن أرسطو خالف أستاذه في هذه النظرية وقال إن الإبصار يتم بانطباع صور الأشياء في البصر ، فترى العين تلك

الأشياء دون أن يرد منها شيء العين إذ ليس للضوء وجود في ذاته ، على حد زعم أرسطو . أما ابيقور فقد تخيل أن المرئيات أشباحا أو صورا تتخلع عنها وتبعث منها بصورة مستمرة ومتصلة ، ويتم الإبصار بمرور هذه الصور إلى العين . وذهب الرواقيون إلى أن الإبصار لا يكون إلا بالاتصال المادي بين العين وبين الجسم المرئي ، وذلك بأن يخرج من العين شعاع على شكل مخروط رأسه عند العين وقاعدته عند الجسم المرئي ، فإذا لمس هذا الشعاع جسما ما حدثت الرؤية ، وقد شاع هذا الرأي حتى سمي أنصاره " بأصحاب الشعاع " .

وهكذا نرى تعدد نظريات الإغريق في طبيعة الضوء وتفسير الإبصار ، وهذا شيء طبيعى إذا ما فهمناه في إطار علاقة التوازن بين مراحل تطور العلم ومراحل تطور العقل الإنسانى . فعندما يكون المنهج عقليا تأمليا فقط ، أو قياسيا صوريا بحتا ، فإن كل فريق يعتقد أن ما يقوله عقله ويتصوره ذهنه هو الأصوب ، حتى وإن بدا التفكير فى بعض الأحيان ذا صلة منطقية بالتصور السليم عن غير قصد ، مثلما جاء فى فكرة " الورد " التى قال بها الابيقوريون وصاغوها فى صورة خيالية جعلتها تفقد قيمتها فى البناء المعرفى لنظرية الضوء المعاصرة وإذا كانت الشخصية النمطية المميزة لطفل مرحلة ما قبل العمليات، فيما يصورها بياجيه ، تجعل منه طفل التناقضات والعجائب ، وتظهر لنا التراكيب العقلية الخاصة به على درجة كبيرة من السذاجة والبساطة والافتقار إلى التنظيم، فإن تفكير علماء الإغريق فى المرحلة الصورية للعلم يكون مثل تفكير ذلك الطفل ، متمركزا حول الذات ومرتبعا إلى أبعد حد بالانطباعات الخاصة ، ومن ثم يصعب عليهم تصور الأشياء تصورا تاما مستقلا عن المحسوسات .

وكان يمكن أن تظل آراء علماء الإغريق سائدة حتى عصرنا هذا ، فالقياس الصورى يوصف بأنه نهج عقيم لأنه لا يسمح بتقديم العلم خطوة واحدة مهما تراكت وتكدست المعارف المستنتجة على أساسه (لاحظ أننا عبرنا عنه فى التمثيل البيانى على هيئة خط أفقى) . إلا أن علماء الحضارة الإسلامية استطاعوا أن يعثروا على منهج علمى جديد ، استمدوا أصوله من تعاليم الإسلام ، وطبقوه حسب ما تسمح به حالة العلم فى عصرهم، فقفزوا بالمعرفة العلمية إلى مرحلة معرفية ومنهجية أرقى تعتمد على الملاحظة والتجربة ، وتستخدم الفروض وصولا إلى نتائج أعم. إنه المنهج الاستقرائى الإسلامى الذى أدى إلى كشف ثورية جديدة غيرت من النموذج العلمى القديم واستبدلته بنموذج جديد يستند إلى تصور واضح لنظرية الإنسان إلى ظواهر الكون . (١)

وكان طبيعيا أن ينتقل العلم إلى مرحلة أرقى معرفيا ومنهجيا مثلما يتطور تفكير الطفل إلى مرحلة العمليات العيانية . وكان الحسن بن الهيثم أحد نماذج هذه المرحلة ،

(١) راجع دراستنا : " فلسفة العلوم الطبيعية فى التراث الإسلامى " مجلة السلم المعاصر ، ع ٤٩ (١٩٨٧) .

فقد استطاع أن يضع حدا للخلافات القديمة التي لم تتوصل إلى إتفاق حول تعريف الضوء وتفسير عملية الإبصار ، وانطلق من مبدأ عام هو القول بوجود العالم الخارجى وجودا مستقلا فى ذاته خارج الذهن وخارج النفس ، وأن العقل والحواس أدوات إدراكه ، ومن ثم أعزى إحساس البصر إلى عامل أو مؤثر خارجى له فى ذاته وجود عينى وأسماء الضوء " . لقد قاده هذا المنطلق بشكل طبيعى إلى استبعاد فكرة خروج شئ من البصر يمتد إلى الجسم المرئى ليتم الإبصار به . واتبع ابن الهيثم منهجا تجريبيا استقرائيا دقيقا لتحقيق أول نظرية علمية فى الضوء والإبصار ، بعيدا عن الشطحات والأوهام ، وتوصل إلى أن الإبصار لا يتم إلا بتأثير الضوء الوارد من الجسم المرئى إلى العين ، وأكمل على ذلك شرحا تفصيليا لقواص الضوء وكيفية استقبال العين له ، بعد أن وصف تركيبها من الناحية التشريحية وبين وظائفها ووظائف أعضائها . وعن طبيعة الضوء قال: إنه جسم مادى لطيف يتألف من أشعة لها أطوال وعروض ، وما هذه الأشعة إلا حبال النور المنبعثة من الأجسام نوات الأصواء الذاتية فحسب (١) .

كما كانت تصورات ابن الهيثم لحقيقة العلاقات السببية واطراد الظواهر الطبيعية وشروط الملاحظات والتجارب العلمية كلها إسلامية الطابع وخالية من أى ظلال غير إيمانية .

وتجدر الإشارة إلى أن تقدم المعرفة العلمية على أساس المنهج الاستقرائى الإسلامى قد تأثر بنتائج الكشف الثورية ، بالإضافة إلى التراكم الكمى لنتائج البحث العلمى التقليدى (لاحظ أننا عبرنا عن هذه المرحلة بيانيا بخطين نوى ميلين مختلفين) .

وعندما جاء عصر النهضة الأوربية أخذ علماء الجانب المادى من المنهج الاستقرائى الإسلامى واستطاعت كشوفهم الثورية أن ترتقى بالعلم إلى مرحلة تعتبر امتدادا وتعميقا لاستمولوجيا العلم الإسلامى ومنهجه ، ولكن فى ظل نزعة مادية حاولت أن تربط بالضرورة بين السبب والنتيجة فى مبدأ " حتمى " عام يحدد نظرية العلماء إلى الكون ، وقد أسميناها بالمرحلة الأولى للعلم الحديث (العلم الحديث (١)) .

فى هذه المرحلة وضع نيوتن نظرية فى الضوء أدق صياغة من نظرية الحسن بن الهيثم واستطاع أن يفسر بها مجموعة من الظواهر الضوئية مثل الانعكاس والانتشار فى خطوط مستقيمة ، ولكنها فشلت فى تفسير ظواهر أخرى كالحيود والتداخل . وعندما افترض هيجنز نظريته الموجية انتظرت أكثر من مائة عام حتى قدم يونج وفرنل واستطاعا بالتجربة العملية أن يوضحا تداخل الضوء طبقا للخاصية الموجية . وأهم

(١) راجع شرحا وافيا للجوانب المعرفية التى توصل إليها ابن الهيثم وغيره فى مؤلفنا " التراث العلمى الحضارة الإسلامية " ٢٥ ، القاهرة ١٩٨٤ .

قصور في هذه النظرية الموجية هو أنها افترضت وسطا وهميا اسمته " الأثير " لحمل موجات الضوء في الفراغ الكوني .

ويميل كثير من مؤرخي العلم إلى تبرير شهرة نظرية نيوتن وشيوعها لفترة طويلة أكثر من نظرية هيجنز ، بالرغم من ظهورهما في زمن واحد تقريبا ، بأن السبب هو مكانة نيوتن وشهرته . ولكننا نضيف سببا آخر يمكن مناقشته في ضوء الإطار النظري لتحليل ابستمولوجيا العلم وعلاقة المنهج العلمي بتطورها . فقد كان المنهج السائد في عصر نيوتن وهيجنز هو المنهج التجريبي الاستقرائي الذي تأتي الملاحظة والتجربة في مقدمة خطواته البنائية ، ثم يلي ذلك وضع الفروض العلمية لتفسير نتائج الملاحظة والتجربة . لكن هيجنز جاء بفرض لم تتحقق مسحته بعد ، فخالف بذلك " النموذج القياسي " لعصره ، ولهذا لم يقبل المجتمع العلمي حينئذ فرضا صوريا لم يستدل عليه ، فتأخر اعترافه به حتى تحقق بتجارب يونج وفرنل . وبحلول عام ١٨٦٥ ، حين أثبت ماكسويل نظريا أن الأمواج الكهرومغناطيسية يجب أن تنتشر بسرعة الضوء ، أمكن بارتياح كبير تقبل فكرة أن الضوء أمواج ، وأصبح يشغل حيزا ضيقا في الطيف الكهرومغناطيسي الكامل .

وبقودم عام ١٩٠٠ م ظهرت كشوف ثورية جديدة عن الطاقة والشحنة والحركة وانهارت حتمية " العلم الحديث الأول " تحت معاول نظريات بلانك وهيغنزبرج واينشتين وغيرهم ، وساد مبدأ " الاحتمية " الذي ميز مرحلة (العلم الحديث (٢)) بمنهجها الفرضي الاستنباطي . وهنا نود الإشارة إلى أن هذه التسمية تناظر ما يتعارف عليه فلاسفة العلم وعلماء المنهج باسم " العلم المعاصر " . وقد أثرنا تقسيم العلم الحديث إلى مرحلتين مميزتين لتفادي الخلط بين خصائص هاتين المرحلتين وبين ثورة علمية معاصرة بدأت مع عصر تقنيات الفضاء والظلية الحية ونواة الذرة والجسيمات الأولية والحاسب الآلي وغيرها منذ بداية الستينيات تقريبا . ومن يتتبع نتائج الكشوف العلمية المعاصرة يجد أنها تمهد " لنموذج قياسي " جديد لم تتحدد ملامحه النهائية بعد ، وإن كنا نتوقع له أن يكون إسلامي الصبغة ، وأن يتحرر من قيود القوائم التي وضعها ليكون عمل وغيرهما ، ويعمل في إطار نسق عام من الثوابت والمتغيرات المستمدة من خصائص التصور الإسلامي الرشيد (١) .

لقد أدى تطور البحث في نظرية الضوء وعلم البصريات ونظريات الفيزياء الحديثة إلى الحصول على واحد من أهم - الإنجازات العلمية المعاصرة ، وهو ما يعرف باسم " الليزر " ، وقد نجح العلماء في السنوات الماضية في الحصول على أشعة أقوى من

(١) راجع دراستنا : " نسق إسلامي للمناهج البحث العلمي " ، لم تنشر بعد وأيضا : " الإسلام وفلسفة العلم المعاصر " في كتاب " الثقافة الإسلامية " (بالاشتراك) منشورات جامعة صنعاء ١٩٨٦ .

الليزر باستخدام الأشعة السينية ، ويؤمل أن يمتد التطور لتطويع أشعة جاما أيضا ، وعندئذ ستكون مفاهيم كثيرة قد تغيرت أو استحدثت لتشكّل في المستقبل القريب نموذجا قياسيا جديدا .

الخصائص المعرفية والمنهجية لعلوم التراث الإسلامي

١) تصنيف العلوم والتاريخ لها :

ربما يكون موضوع تصنيف العلوم من الموضوعات التي تفتقر كثيرا إلى اهتمام الباحثين في فلسفة العلوم عبر مراحلها القديمة والإسلامية والحديثة والمعاصرة على حد سواء . ونعني هنا بتصنيف العلوم تقيمها حسب موضوعها وتقسيمها وتجميع ما يشترك منها في الموضوع والمنهج وربطها في إطار كلي .

والحق أن أي تصنيف للعلم في أية مرحلة من تاريخه يكون تصنيفا مؤقتا بطبيعة الحال، إلا أن الحاجة إليه تبقى دائما ملحة لأنه يضفي دقة على المصطلحات الفنية في العلوم . فقد وصف كوندياك العلم بـ " لغة أحسن إعدادها " ، وفي مقابل ذلك رأى بول موى أن اكتمال اللغة يؤدي إلى بدء المعرفة ، كما يؤدي وضع المصطلح على أسس عقلية إلى البدء في معرفة الأشياء^(١) . أما بيرسون فيصنف كل من يصنف الوقائع وينظر في علاقاتها المتبادلة بأنه رجل علم يطبق المنهج العلمي في تصنيف الوقائع والتعرف على سياقها ودلالاتها^(٢) .

التصنيف إذن عمل منهجي علمي ومن يستقرئ تاريخ العلم الإسلامي يجد محاولات كثيرة لتصنيف العلوم عند الكندي والفارابي وابن سينا وغيرهم . لكننا نؤثر التوقف عند " مؤرخ العلم المسلم عبد الرحمن بن خلدون (١٣٣٢ - ١٤٠٦) لسببين رئيسيين : أولهما أنه يأتي في نهاية عصر العلم الإسلامي بعد اكتماله ، وثانيهما أنه يعرض لتاريخ العلم في إطار التاريخ العام للمجتمع الإسلامي ومن ثم فهو لم يفصل بين العلم وبينته وفلسفته .

ويقضي تصنيف ابن خلدون لعلوم عصره ، كما جاء في " المقدمة " ، بتقسيم العلوم إلى قسمين رئيسيين : قسم مستند إلى الواضع الشرعي كعلوم الدين واللغة ويطلق عليها اسم " العلوم النقلية " ، وقسم يهتدى إليه الإنسان بفكره كالعلوم الرياضية والطبيعية والمنطق والميتافيزيقا ، وتسمى العلوم العقلية " أو " علوم الفلسفة والحكمة " ^(٣) . وقدم ابن خلدون تعريفا لأصول هذه العلوم وفروعها ، يتناول بالتحليل والنقد كل ما يعرض

(١) بول موى ، المنطق وفلسفة العلوم ، ترجمة د. فؤاد زكريا ، مكتبة دار المعرفة للنشر والتوزيع ، الكويت ١٩٨١ .

(٢) عن نفس المصدر السابق .

(٣) ابن خلدون ، المقدمة ، المطبعة الأدبية ، بيروت ١٩٠٠ م (الباب السادس في العلوم وأصنافها والتنظيم وطرقه وسائر وجوهه وما يعرض في ذلك كله من الأحوال . ص ٤٢٩ - ٥٨٨) .

من أحوالها ^(١) واعتبر التاريخ لهاجزءاً عضويًا من تاريخ المجتمع الإنساني في إطار مفهومه الشامل لديه بقاء علم من علوم الفلسفة ، " . . . وإنه فن في باطنه نظر وتحقيق ، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق ، فهو لذلك أصيل في الحكمة وعريق ، وجدير أن يعد في علومها وخلق " ^(٢) وبعبارة أخرى ، يريد ابن خلدون بتصنيفه للعلوم والتاريخ له أن يقول بلغة العصر ماقاله هريوت ونجل " من أن أهمية تاريخ العلم تكمن في استحالة انفصاله عن العلم نفسه باعتباره عملية ممتدة خلال الزمان ، وإذا ما ران على العلم جهل بتاريخه فإنه لامحالة مخفق في مهمته " ^(٣) . ويدون النقد الداخلي للعلم على أساس المعرفة التاريخية يغزو نمو العلم نمو أخرقاً محفوفاً بالمخاطر ، وإن يوجد فهم واقعي للعلم بدون نقد متواصل له ، وهو بطبيعته نقد تاريخي ، ومعهرفى منهجى ، وليس ثمة معرفة إنسانية لاتفقد طابعها العلمى متى نسى الناس الظروف التى نشأت فى أحضانها ، وأغفلوا المسائل التى تولت الجواب عليها ، وحادوا عن الهدف الذى وجدت من أجله . وفى ضوء هذه النظرة الحديثة يمكن القول بأن ابن خلدون هو أول من قال بأن تصنيف العلم يكون أساساً لى نقد تاريخى له ، ولو لم يكن له من فضل إلا هذا لكان ذلك كافياً .

وقد تميز تصنيف ابن خلدون بسبقه إلى التأكيد على أمرين هامين :

١ - التركيز على وحدة العقل الإنساني وتضافر جميع ملكاته من أجل تحصيل المعارف وتطويرها والاستفادة منها وهو ما يتضح من قوله فى المقدمة : " . . . أما العلوم العقلية التى هى طبيعية للإنسان ، من حيث أنه ذو فكر ، فهى غير مختصة بملة بل يوجد النظر فيها لامل اللال كلهم ويستوون فى مداركها ومباحثها ، وهى موجودة فى النوع الإنسانى منذ كان عمران الخليفة " ^(٤) . وهو هنا يشير بلغة العصر إلى موضوعية العلم وعالميته ، كما يوضح أسباب الفعل فى الفكر بقوله :

"كل مايقع فى النفس من التصورات مجهول سببه ، إذ لايطلع أحد على مبادئ الأمور النفسية ولا على ترتيبها ، إنما هى أشياء يلقيها الله فى الفكر يتبع بعضها بعضها " ^(٥) .

٢ - التنبيه إلى أهمية التكامل بين العلوم المختلفة والربط بين أصولها وفروعها وملاحظة اتجاهها فى تطورها نحو الوحدة. فقد رأى ابن خلدون أن الهندسة توسع المدارك الإنسانية. كما رأى أن إجادة علم ما تسهل الإجادة فى علم آخر .

(١) ساطع الحصرى ، دراسات عن مقدمة ابن خلدون ، دار المعارف ، مصر ١٩٠٢ .

(٢) المقدمة ، النسخة ص ٢ .

(٣) نقل من كتاب فلسفة العلم ، ص ٩٤ .

(٤) مقدمه ابن خلدون ص ٤٧٨ .

(٥) المقدمة ص ٤٥٩ .

وكلما أجاد الإنسان عددا أكبر من العلوم كانت علمه للعلوم الباقية أهون عليه (١) .
وتعتبر هذه النظرة الفاحصة إلى حقيقة العلوم الطبيعية مضمونا ومنهجاً من
أسباب إبداع علماء الحضارة الإسلامية وعظمتهم حيث كان العالم منهم أشبه
بموسوعة تضم أكثر من تخصص في فروع العلم .

٢) دقة الصياغة العلمية :

كان علماء الحضارة الإسلامية يتحررون الدقة في صياغة المفاهيم العلمية باعتبارها
الأساس في بناء المعرفة العلمية السليمة لأي علم من العلوم وعليها يتوقف فهم العلاقة
الناشئة بين اللفظ ومعناه بعيداً عن أي لبس أو غموض ، فإن معنى اللفظ المستخدم في
تعريف المسميات والمصطلحات بتحديد بما يثيره في ذهن من أفكار وتصورات ،
ووفقاً للسياق المعين الذي يرد فيه كجزء من عبارة أو جملة مفيدة في نظرية أو قانون .
ويكفي هنا أن نشير إلى الدقة التي صاغ بها ابن الهيثم تعريفه لعلم المناظر في
قوله :

" والبحث في هذا المعنى - مع غموضه وصعوبة الطريق إلى معرفة حقيقته - مركب
من العلوم الطبيعية والعلوم التعليمية (أي الرياضيات) . أما تعلقه بالعلم الطبيعي
فلأن الإبصار أحد الحواس ، والحواس من الأمور الطبيعية . وأما تعلقه بالعلوم
التعليمية فلأن البصر يدرك الشكل والوضع والنظم والحركة والسكون - وله مع ذلك في
نفس الإحساس تخصيص بالسموت (أي الاتجاهات) المستقيمة والبحث عن هذه
المعاني إنما يكون بالعلوم الطبيعية " (٢) .

وعموماً أجاد علماء الحضارة الإسلامية صياغة ما توصلوا إليه من معارف بدقه
تتناسب مع حالة العلوم في عصرهم وقد ساعدتهم على ذلك ما تتميز به اللغة العربية
التي ألفوا بها من ثراء واسع في الألفاظ ودلالات بعيدة في المعاني ، فانتسج صدره
لاشتقاق الكثير من المصطلحات العلمية التي احتفظت بأصلها العربي في اللغات
الأجنبية التي ترجمت إليها .

٣) التجريب والتعميم :

لقد استند منهج البحث عند المسلمين على الملاحظة والتجربة والغرض العلمي،
وعبروا عن الكميات العلمية بمقاديرها كلما أمكن (مثل محيط الأرض ، والكثافة ،
وتحديد الاتجاهات وغيرها) وقطعوا شوطاً كبيراً في الوصول إلى التعميم الذي يضم
الأشياء والحالات الجزئية المتشابهة في قانون واحد . وإنصافاً للحقيقة نذكر أن هذه

(١) انظر : عمر فروخ ، تاريخ العلوم عند العرب ، دار العلم للملايين بيروت ١٩٧٧ .

(٢) عمر فروخ ، المصدر السابق ، ص ٢٧٢ .

الخاصية كانت أكثر وضوحا في العلوم الرياضية والفيزيائية التي يستلزم البحث فيها الانتقال من الحقائق الجزئية إلى التعميم والتجريد ، وإن كان هذا هو الحال بالنسبة للعلوم المعاصرة أيضا التي تتفوق فيها العلوم الرياضية والفيزيائية على غيرها من العلوم الوصفية بتحقيق قدر أكبر نحو الوصول إلى التعميم أو القانون العلمي . إلا أن درجة التعميم أو التجريد في العلوم المعاصرة أعم وأشمل منها في علوم التراث الإسلامي وهذا أمر منطقي بطبيعة الحال إذا ما فهمناه في إطار التصور النظري الذي قدمناه على أساس نمو المفاهيم العلمية والاتصال العضوي بين مراحل تاريخ العلم بحيث تعتبر المرحلة اللاحقة في حضارة ما امتدادا طبيعيا للمرحلة السابقة عليها وتمهيدا للمرحلة التالية لها في حضارة أخرى .

خاتمة:

حاولنا في هذه الدراسة أن تطرح إطارا نظريا لتفسير التطور المعرفي والمنهجي للعلم عموماً ، والعلوم الإسلامي بوجه أخص لكن الموضوع يحتاج إلى دراسات أخرى كثيرة تتناول القيام بمسح شامل لأكبر عدد ممكن من كتب التراث العلمي للحضارة الإسلامية بهدف استقصاء وتحليل جهود العلماء ابستمولوجيا ومنهجيا وفلسفيا ، وأيضا لتصنيف العلوم استنادا إلى المفهوم الإسلامي للعلم القائم على وحدة العقل الإنساني وتضافر جميع ملكاته من أجل تحصيل المعارف وتطويرها والاستفادة منها . ويتم هذا بتحليل مقارن مع تصنيف العلماء السابقين من اليونان والاسكندرية وتصنيف المحدثين من أمثال فرنسيس بيكون وريتبه ديكرت وأوجست وأصحاب دائرة المعارف وغيرهم على أن يؤدي هذا إلى طرح تصور إسلامي لتصنيف العلوم المعاصرة . ويمكن الاستعانة بالحاسب الآلي وتطوير وسائله لخدمة أغراض المسح الشامل لكتب التراث وإحصاء النصوص الإسلامية وتصنيفها ، وبذلك يسهل التعامل معها ويرجى الانتفاع الكامل بها .

التقييم الإستمولوجي - المنهجي لمساهمات العلماء المسلمين وإضافاتهم في العلوم الرياضية والطبيعية

دكتور / محمد علي محمد الجندى

تعتبر قضية " المنهج " فى الفكر الإسلامى من القضايا الأصلية التى ظهرت على صعيدى النظر والتطبيق . وذلك للأسباب التالية :

أولاً : أول ما يقابلنا فى ظاهرة تفضيل المنهج فى البيئة الإسلامية " القرآن الكريم " باعتباره المصدر الأول فى وضع الأسس والتصورات العامة عن الكون والحياة . وطبيعى أن يتدبر المسلمون ذلك التصور لما فيه من توجيه حقيقى نحو المعرفة الصحيحة " فإن القرآن الكريم - بوصفه الصيغة الخاتمة لأبيان السماء - قد قدر له أن يبدأ بممارسة دوره الدينى مع تطلع الإنسان نحو العلم وأن يتعامل مع البشرية التى أخذت تبنى معرفتها على أساس العلم والتجربة وتحدد بهذه المعرفة موقعها فى كل المجالات . فكان من الطبيعى - على هذا الأساس - أن يتجه القرآن إلى دليل القصد والحكمة بوصفه الدليل الذى يمثل المنهج الحقيقى للاستدلال العلمى ^(١) .

وكتجسيد لتلك النزعة الاستدلالية لدليل القصد والحكمة استعرض القرآن أمام الإنسان الظواهر الجزئية المحيطة به ودعاه أن يتدبرها ويمحص علاقاتها ورباطها ليرتقى من ذلك إلى أسبابها ومسبباتها ولهذا " أفاد العرب فى دراسة القرآن الكريم ، فقد خلق فيهم النزعة العلمية وغرس فى نفوسهم الميل الشديد إلى البحث والنظر والملاحظة والتجربة ، وتلك هى أسس الطريقة العلمية الحديثة فى التفكير " ^(٢) .

ولقد تمثل الاستدلال العلمى فى القرآن الكريم بنصوص كثيرة ومتنوعة عالجت عدة موضوعات ، تشكل مجموعها أسس المنهج العلمى فى التصور والاستدلال يقول تعالى ﴿ إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجري فى البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون ﴾ ^(٣) . وهكذا وجه القرآن الكريم العقل للتدبر والملاحظة ، وطلب إليه أن يتعمق فى هذه المظاهر لكى يستدل على مدبرها ومنشئها .

(١) محمد باقر الصدر : الأسس المنطقية للاستقراء . ص ٥٠٨ .

(٢) محمد طهوف البرقوقى : الخوارزمى العالم الرياضى الفلكى ، مصر ، بدون تاريخ ص ١٢٧ .

(٣) البقرة / ١٦٤ .

كذلك شدد القرآن الكريم على وجوب العلم القائم على حجة التثبيت عن طريق الحواس يقول تعالى ﴿ ولا تقف ما ليس لك به علم ، إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً ﴾ (١) وعليه فإن أى أداء علمي يجب أن يخضع لمعيار التثبيت المباشر الذي يقع ضمن دائرة الحواس ، ومن هنا رفض الكتاب الكريم كل ما يتعارض مع هذا الاتجاه .

والحقيقة أن القرآن الكريم قد أولى منهج الاستدلال أهمية بالغة وحرص على عرضه بأساليب مختلفة لأنه الطريق الذي يؤدي بالإنسان أخيراً إلى الحصول على اليقين والقطع ، وواحدة من هذه المظاهر في الاستدلال ما نلمسه في موقف " إبراهيم عليه السلام " عندما استعرض الظواهر الكونية - بأسلوب منهجي استدلالى - حيث استعرض الكواكب أولاً ثم القمر وأخيراً الشمس ، فنراه في استدلاله هذا يربط قراره بمعمل معين من مظاهر الطبيعة وحين يتبين له أن هذا العلم لا يصلح أساساً للحكم ينتقل منه بطريقة منهجية استدلالية إلى معلم آخر في ظاهرة أخرى ، فيبين كذلك عدم صلاحيته فينتقل أخيراً إلى هذا المعلم الثالث الذي يطل ارتياحه إليه أو اختياره له بقوله " هذا أكبر " ثم يعرض أخيراً عن كل هذه الظواهر التي يجمعها كلها أنها ثابتة ومتغيرة لا تصلح أن تكون حقيقة ثابتة يجد لها الولاء والعبادة .

فقد أرانا الله تعالى كيف تخرج إبراهيم في الاستدلال خطوة خطوة حتى استنفذ القروض الثلاث الكبرى لينتهي إلى حقيقة الذات الجديرة بالولاء والعبادة وهي الذات الإلهية ذات الصفات التي لا تنطبق على هذه الظواهر .

وفى رحاب هذه النزعة الاستدلالية ، والمنهجية العلمية ، وجد العلماء والمفكرون الإسلاميون متسعاً للتحرك نحو صياغة منهج البحث العلمي ، مجسدين التصور القرآنى في نزعتهم العلمية فأدى ذلك إلى قيام نهضة علمية شملت ميادين علمية مختلفة .

ثانياً : لعب القياس الأصولى دوراً كبيراً في بلورة الاتجاه العلمى ، حيث كانت العلة أهم أركان القياس فعليها مدار تعديدية الحكم من الأصل إلى الفرع ، ولقد أشبع الأصوليون مفهوم العلة بحثاً وتحقيقاً وفصلوا لأحكامها وشروطها ، وكيفية التعرف على طرقها . ومن الطبيعي أن تحتل العلة هذه المنزلة في البحث لأنها مناط الحكم في القياس ، ولقد تنبه الأصوليون إلى أن الاستدلال على الحكم في الواقعة الجديدة ينبع من طبيعة التعرف على العلة الحقيقية التي تجمع بين الأصل والفرع ولهذا اجتهدوا كثيراً لالتماس الوصف الجامع بين الموضوعين . والحقيقة أن منهج البحث العلمى

(١) الإسراء / ٣٦ .

بمعناه الدقيق يبدأ بدراسة مدلول العلة وشروطها ، لدى الأصوليين ، وما وضعوه لهذا الموضوع من أسس وقواعد لها الأثر البعيد في المعرفة الإنسانية على صعيد مناهج البحث عموماً .

ثالثاً : أفاد علماء المسلمين التطبيقيين ، من أمثال ابن الهيثم والبيروني وجابر بن حيان من منهج الأصوليين في مبحث العلة ، فالنظر والتطبيق كَوْنٌ وشيجة واحدة على صعيد البحث العلمي في مناهج البحث الإسلامية . وفي إنجازات علماء المسلمين في مجالات علوم الكيمياء والطبيعة والفلك ، وهو الأمر الذي سنعرض له بالتفصيل في ثنايا هذا البحث .

رابعاً : فيما يختص بالعلم الرياضي عند المسلمين ، فإن أول ما يسترعى الانتباه في هذا الجانب أن المسلمين أدركوا ما للمنهج الرياضي من أثر كبير في تطوير الطريقة العلمية ، واتخاذ أدوات العلم الرياضي وسيلة قياس منضبطة للتعبير عن نتائج التجربة بطريقة لا تفترق عما وصل إليه العلم الحديث . لهذا فقد استطاع علماء الرياضة المسلمين أن يؤهلوا البحث في فروع العلم الرياضي من حساب وجبر وهندسة وحساب مثلثات ، وأن يضيفوا إليها الجديد والمبتكر لتتواءم مع متطلبات هذه العلوم ، ولتتوافق مع نزعتهم العلمية ، التي تنطلق من نظرتهم الشمولية لمنهج البحث العلمي .

وسوف يكون مدار حديثنا في هذا المقام منصب على أبرز جوانب الإضافة المنهجية لعلماء المسلمين في مجال العلوم الرياضية والطبيعية ، ومدى ما حققوه من إنجازات في هذا الجانب يسجل لهم بكل الفخر والاعتزاز . هذا بالإضافة إلى أن عرضنا سوف يكون منصّباً على شخصيات علمية بعينها وهي من وجهة نظرنا تمثل المنهج في كل فرع من فروع العلم الرياضي والطبيعي ، وأن ما ورد في مؤلفاتهم يشكل صورة متكاملة للإضافة المنهجية للعلم الإسلامي الجديرة بالدراسة والتبيين .

أ - إنجازات المسلمين في مجال العلم الرياضي (علوم التعاليم) (١)

الرياضيات من العلوم التي نالت الشيء الكثير من اهتمام المسلمين وعنايتهم ، وأفادوا فيها مما أثار دهشة علماء الغرب فاعترفوا بفضل المسلمين وأثروهم في تقدم هذا العلم تقدماً ملحوظاً .

وأول ما يقابلنا في هذا الجانب هو حجم الإسهام الكبير لعلماء المسلمين وفلاسفتهم في تطوير نظرية العدد بطريقة تفوق ما أحرزه السابقون عليهم في هذا المجال . فقد أطلع المسلمون على حساب الهنود وهندسة اليونان وكان لهم منها موقفاً منهجياً واضحاً .

(١) أطلق المسلمون لفظ علوم التعاليم على العالم الرياضي .

أ - العدد

كان النظام الشائع في الترقيم عن اليونان ، نظاما معقدا لا يسمح بتطوير مباحث العلم الرياضي ، فقد عالجوا فكرة العدد بطريقة مادية بعيدة عن التجريد حيث اعتبروا أن العدد هو مبدأ الوجود وأصل الأشياء .^(١)

كما اهتموا بالجانب النظري من العدد ، وهو ما يتعلق بخواص الأعداد : النسب العددية ، وجداول الأعداد .^(٢) غير أن أعمالهم في مجال الهندسة تفوقت على نظريتهم في العدد . أما فيما يختص بالهندس فقد عالجوا متسلسلة الأعداد بطريقة مختلفة . فقد كان للهندس أشكال عديدة للأرقام استخدموا فيها النظام العشري المبسط في العدد . غير أنهم لم يستطيعوا التوصل إلى فكرة اختراع الصفر ، وإنما كان يعبرون عن الموضع الخالي من الأرقام بلفظ " سونيا " ومعناها الفراغ .^(٣)

اطلع المسلمون على تراث اليونان والهندس فعرفوا النظام العشري ونقلوه عن الهندس وطوروه طوراً كبيراً وعرفوا هندسة اليونان وبراهينها المنطقية المنظمة . ومزجوا بين الاثنين فجاءت نظريتهم في العدد وسائر أفرع الرياضيات تحليلية على أعلى مستوى . عرف المسلمون حساب الهندس فأنشؤوا عنهم نظام الترقيم ، إذ رأوا أنه الأفضل من النظام الشائع بينهم وهو النظام الترقيم على حساب الجمل^(٤) .

وكان لدى الهندس أشكالاً عديدة للأرقام هذب العرب بعضها وكونوا من ذلك سلسلتين عرفت إحداهما بالأرقام الهندية وهي التي تسعملها هذه البلاد وأكثر الأقطار

(1) Warnington , John : Aristotle Metaphysics (London 1956) P . 64 .

(٢) عمر فردوخ : تاريخ العلوم عند العرب ، دار العلم للملايين ، الطبعة الرابعة سنة ١٩٨٤ ، ص ٢٢ .

(3) Eves , Howard : An Introduction to the History of Mathematics (New York 1964) P , 38 .

(٤) نظام اقتبس العرب من البلاد التي استولوا عليها في آبان الفتح الإسلامي ، وقد وجدوا أن المصريين يستعملون نظام الترقيم بالعروف القبطية بينما في سوريا تستعمل العروف اليونانية

(I II III IV V VII VIII IX X)

نوعوا لكل حرف رقما دل عليه فكان الجدول كما يلي :

المعرف :	أ	ب	ج	د	هـ	و	ز	ح	ط	ي	ك	ل	م	ن
الترقيم :	١	٢	٣	٤	٥	٦	٧	٨	٩	١٠	٢٠	٣٠	٤٠	٥٠
المعرف :	س	هـ	ف	م	ق	ر	ش	ت	ث	خ	ذ	هـ	ظ	غ
الترقيم :	٦٠	٧٠	٨٠	٩٠	١٠٠	٢٠٠	٣٠٠	٤٠٠	٥٠٠	٦٠٠	٧٠٠	٨٠٠	٩٠٠	١٠٠٠

ووزنوا للأعداد التي تزيد على الألف يضم العروف بعضها إلى بعض فكان قابل ٢٠٠٠ ، بـ ٢٠٠٠ ، جـ ٢٠٠٠ ، كـ ٢٠٠٠ ... وهكذا . ولم يعد النظامين السابقين قيمة فقد تركهما العرب واستعاضوا عنها بالنظام الهندي في الترقيم ، القائم على التيم الوظيفية للأرقام أو ما يسمونه بالنظام العشري (قدرى طوقان : تراث العرب العلمي في الفلك والرياضيات ، ص ٤٨)

الإسلامية والعربية وعرفت الثانية باسم الأرقام " الفبائية " التي يرى بعض العلماء أنها مرتبة على أساس الزوايا كما يلي :



ثم دخل على أشكال هذه السلسلة بعض التحوير وطرأت عليها تغيرات بسيطة فأصبحت في الشكل المعروف الآن وهو :

1 2 3 4 5 6 7 8 9

ويرى آخرون أن هذه الأرقام تقرب من أشكال بعض الحروف العربية وقد جمعها بعضهم في الأبيات التالية :^(١)

ألف وهاء ثم حج بعده	عين وبعد العين هو ترسم
هاء وبعد الهاء شكل ظاهر	يبدو كمخطف إذا هو يرسم
صفران ثانيهما وقد ضما معا	والواو تاسعها بذلك تختتم

أما أصل تسميتها بالفبائية فهو أن أهل الهند كانوا يلغنون عبارات لطيفا وبسطونه على لوح من خشب وغيره أو ما كان مستويا ويرسمون عليه الأرقام التي يحتاجون إليها في عملياتهم الحسابية أو معاملاتهم التجارية .

وقد انتشر استعمال الأرقام الفبائية في بلاد المغرب والأندلس وعن طريق الأندلس وبواسطة المعاملات التجارية والرحلات التي قام بها بعض علماء العرب ، والسفارات التي كانت بين الخلفاء وملوك بعض البلاد الأوروبية ، وبخلت هذه الأرقام أوروبا وعرفت فيها باسم الأرقام العربية Arabic Numerals ^(٢) . واستخدمتها أوروبا على نطاق واسع حيث فضلوها على النظام اليوناني في التقييم ^(٣) .

١ - اختراع الصفر

أما الصفر فقد عبر عن خلو الخانة ، وكان في المدة الأخيرة يكتب عند الهنود دائرة فيها نقطة هكذا ① أي خانة خالية وقد أخذ عرب المشرق النقطة وتركوا الدائرة

(١) المصدر السابق : ص ١٨ .

(2) Smith D. E & Karpinisiby : The Hindu - Arabic numerals (London 1911) p , 36 .

(3) Drik J . struik : A Concise history of mathematics (London 1954) P . P . 88 -

لشابهتها للعدد (٥) وأخذ عرب المغرب الدائرة وتركوا النقطة (١) وكذلك فعل الأوروبيون فيما بعد .

وقد أطلق الأوروبيون على لفظ " الصفر " العربي لفظ Sipher ومنها أتت Zero و Zephyr .

فالعرب إذن هم مخترعو الصفر للدلالة على المنازل الخالية من الأرقام الأمر الذي أدى إلى استعمال سهولة الترقيم ، وتسهيل جميع العمليات الحسابية ، ولولاه لأحتاج المرء إلى استعمال طرق عويصة وملتوية لإجراء عمليات الضرب والقسمة (٢) .

والصفر كما يقول " رسل " إضافة حديثة لم يعرفها الإغريق ولا الرومان ولا يصل إليها إلا من كان على قسط كبير من المعرفة الرياضية (٣) فمتسلسلة الأعداد الطبيعية التي تبدأ بالصفر لم تصل إلى الصورة المعروفة بها الآن إلا بعد أن بلغت الحضارة مرحلة عالية من التطور .

والصفر فوائد عديدة . فلولاه لما استطعنا أن نحل كثيرا من المعادلات الرياضية من مختلف الدرجات بالسهولة التي نحلها بها الآن ولا تقدمت فروع الرياضيات تقدمها المشهود ... ومن الغريب أن الأوروبيين لم يتمكنوا من استعمال هذه الأرقام إلا بعد إنقضاء قرون عديدة من إطلاعهم عليها ، بمعنى أنه لم يعمم استعمالها في أوروبا والعالم إلا في أواخر القرن السادس عشر الميلادي عندما انتقل إليهم كتاب الخوارزمي في الحساب وكانت متسلسلة الأعداد (النظام العشري) تسمى باللاتينية باسمه (الجورزمس Algorismus) كما أن الكلمة الأسبانية التي معناها الأعداد أو الأرقام هو جوارزمو Guarismo (٤) وقد تعلم الغربيون علم الحساب عن كتاب الخوارزمي في الحساب مترجما إلى اللاتينية وعن كتب أخرى بنيت على كتاب الخوارزمي هذا ، منها كتاب كارمن دي الجورزمو Carmen de Algorismo الذي وضعه اسكندر دي فيلادي Alexander de Villadie حوالي ١٢٢٠م وكتاب الجورزمس فالجارس Algorismus Vulgaris لمؤلفه جون أوف هاليفاكس John of Halifax حوالي ١٢٥٠م وكلا هذين الكتابين مبني إلى حد كبير على كتاب محمد بن موسى وكلاهما بقي مرجعا في تلقين هذا العلم لعدة قرون (٥) .

(١) نفس المصدر : ص ٦٨ .

(٢) برتراند رسل : مقدمة الفلسفة الرياضية ترجمة د . محمد مرسى أحمد ط الطاهرة ١٩٥٩ - ص ١٢ .

(٣) الخوارزمي : كتاب الجبر والمقابلة تحقيق د . علي مصطفى مشرفة . د . محمد مرسى أحمد ط الطاهرة سنة ١٩٣٩ .

مقدمة التحقيق ص ١٢ .

(٤) نفس المصدر : ص ١٤ .

ومن فوائد الصفر أيضا أنه ساعد على تقدم الرصوم البيانية والتي تتركز عليها الهندسة التحليلية وبحوث الإحصاء كما أن حساب المثلثات والتفاضل والتكامل لم تتقدم معادلاته التقدم المعروف إلا باستعمال علامة "الصفر" (١) .

٢ - إضافات المسلمين في علم الحساب :

ينسب للمسلمين فضل اختراع النظام الستيني للمصاحح والكسور ومما لا شك فيه أن هذا النظام قد ظهر نتيجة للتحليل الواعي والدراسة المنطقية والمنهجية للأفكار التي وردت في الحساب الهندي ومن قبله اليوناني والبابلي (٢) .

فمثلا القيمة ٤٣ درجة ، ٥٠ دقيقة ، ٤١ ثانية يمكن وضعها في الصورة التالية :

$$٤٣ \times ٦٠ + ٥٠ \times ٦٠ + ٤١ \times ٦٠$$

وكذلك تكتب الكسور الستينية في الصورة التالية (٣) :

$$\frac{1}{٦٠} + \frac{ب}{٦٠} + \frac{ج}{٦٠} + \frac{د}{٦٠} + \dots + \frac{ك}{٦٠}$$

ومما لا شك فيه أن استخدام هذا النظام الستيني الموحد - رغم صعوبته - كان له أكبر الأثر في وضع أسس المنطق الرياضي ونظرية الأعداد مما كان له بعد ذلك فضل استخدام النظم الأخرى والتي ثبتت قيمتها العملية في عصرنا الحالي إذ يستخدم عدة نظم مثل النظام الثنائي (أى الذى أساسه اثنين) على نطاق واسع فى الآلات الحسائية والالكترونية (النوع الرقمى) وكذلك يستخدم النظم الثمانية والأربع والستينية فى ترجمة الأرقام الثنائية التى تتعامل بها هذه الآلات (٤) .

أما الكسور العشرية وصورتها :

$$\frac{1}{١٠} + \frac{ب}{١٠} + \frac{ج}{١٠} + \frac{د}{١٠} + \dots + \frac{ك}{١٠}$$

(١) قدرى طوقان : بين العلم والادب ، طبع القدس ، سنة ١٩٤٦ من ١٢ وما بعدها .

(٢) د . أحمد سعيد العمرداش : تاريخ العلوم عند العرب ، طبع القاهرة سنة ١٩٧٧ ، ص ٢٥

" والنظام الستيني هو نظام عددي كالنظام العشري ويستخدم في حساب المصحح والكسر وفي الهندسية وفي ينقسم الكسر إلى ٦٠ جزأا والزاوية إلى ٦٠ دقيقة / الثانية . ويرجع الفضل الأول إلى المسلمين في اكتشافه واستخدامه في مؤلفاتهم بالإضافة إلى النظام العشري "

(٣) جمشيد الكاشي : مفتاح الحساب تحقيق د . أحمد سعيد العمرداش ، طبع القاهرة (بدون تاريخ) ص ٥١ .

(٤) مفتاح الحساب ص ٢٥٨ .

يتضح إذن مما سبق أن علماء المسلمين من أمثال الكاشي ، والكرخي (ت نحو ٤٢٠هـ) وابن البناء المراكشي (ت ٧٢١هـ) . كان لهم فضل اختراع الكسور الاعتيادية والعشرية وسبقوا بها الأوروبيين . كما استخدموا في معالجتها طرقا لا تختلف عن الطرق المعروفة الآن .

وقد اكتفينا بعرض جهود الكاشي ، لأهميتها وعدم اتساع المقام لعرض باقي جهود علماء المسلمين الرياضيين في هذا الجانب .

٣ - علم الجبر

اشتغل العرب بالجبر وحققوا فيه إنجازات علمية رائعة يقول كاجوري " إن العقل ليدش عندما يرى ما عمله العرب في الجبر " (١) وهم أول من أطلق لفظة جبر على العلم المعروف الآن بهذا الاسم وعندهم أخذ الأفرنج هذه اللفظة Algebra في اللاتينية (٢) ويقول لويون " لقد عزى إلى العرب اكتشاف علم الجبر وإن كانت أصوله معروفة منذ زمن طويل . والحق أن العرب حولوا علم الجبر تحويلا تاما وإليه يرجع الفضل في معرفة الأوروبيين بهذا العلم " (٣)

ويقول سيديو " والعرب هم الذين أطلقوا عليه هذا الاسم فقالوا " الجبر والمقابلة " ولم يثبت حتى الآن أن أصل هذا العلم هندي " (٤)

– الخوارزمي واضح أصول المنهج العلمي في الجبر :

الخوارزمي هو واضع علم الجبر في كتابه " الجبر والمقابلة " .

والجبر والمقابلة طريقة لحل المسألة إذا كان فيها مجهول أو أكثر . يقول ابن خلدون : " ثم يقع العمل في المسألة فيخرج (أي العمل) إلى معادلة بين مختلفين أو أكثر من هذه الأجناس ، فيقابلون بعضها ببعض ويجبرون ما فيها من الكسر حتى يصير صحيحا . ثم يحطون المراتب إلى أقل الأسس . إذا أمكن ، حتى يصير إلى الثلاثة التي عليها مدار علم الجبر عندهم ، وهي العدد والشئ والمال " (٥)

وأول من ذكر هذه الألفاظ الخوارزمي :

الجبر : نقل الحدود المنفية إلى الجانب الآخر من المعادلة

(١) تراث العرب العلمي : ص ٦١ .

(2) Drik J . Struik : Aconcise history of mathematics PP . 90 - 91

(٣) جوستاف لويون : حضارة العرب ، طبع مصر سنة ١٩٤٥ م . ص ٤٨٠ .

(٤) سيديو ل . أ : تاريخ العرب العام ، طبع عيسى البابي الحلبي طبع مصر سنة ١٩٦٩ ، ترجمة عادل زعيم ص ٣٢١ .

(٥) ابن خلدون : المقدمة ص ٢١٦

المقابلة : توحيد الحدود المتماثلة

الشيء : (أو الجذر ، وهو الشيء المجهول) ورمزه (علامته) " شيء " ثم اختصرت فأصبحت ش ثم س .

المال : مربع الجذر أو الشيء : س^٢

العدد الملقوظ : الحد الذي لا جذر معه

لنأخذ المعادلة التالية : س^٢ - س = ٥

فالجبر تصبح س^٢ = ٥ + س

وبالمقابلة تصبح : س^٢ = ٥ + س

فالجبر إذن " علم عربي " سماه العرب بلفظ من لغتهم ، والخوارزمي هو الذي خلق عليه هذا الاسم ، هذا الاسم الذي انتقل إلى اللغات الأجنبية بلفظه العربي ALGE - BRA - كما أوضحنا (١).

وتجلت عبقرية الخوارزمي في علم الجبر في عدة أمور منها :

١ - وضع المعادلة الشاملة التي هي الأساس الذي قامت عليه معادلات الدرجة الثانية
س^٢ + ٢١ = ١٠ س

٢ - عرف المسلمون وعلى رأسهم الخوارزمي طريقة حل معادلات الدرجة الثانية وهي نفس الطريقة الموجودة الآن في كتب الجبر ، ولم يجهلوا أن لهذه المعادلات جذرين واستخرجوهما إذا كانا موجبيين ، وهذا من أهم الأعمال التي توصل إليها العرب وفاقوا بها غيرهم من الأمم التي سبقتهم .

٣ - تنبّه الخوارزمي أيضا إلى الحالة التي يكون فيها الجذر كمية تخيلية imaginary (٢)

٤ - ابتكر علماء المسلمين طرقا هندسية لحل بعض معادلات الدرجة الثانية ، يدلنا على ذلك كتاب " الخوارزمي " وغيره من كتب علماء العرب في الجبر من أمثال شجاع ابن أسلم ، والخيّام وغيرهم .

٥ - وفي باب المساحة من كتاب الجبر والمقابلة للخوارزمي عمليات هندسية حلها بطرق جبرية مما يدل على أن العرب كذلك هم أول من استعان بالجبر في حل مسائل هندسية وقد نحا أيضا نحو الخوارزمي تلميذه ثابت بن قرة . يقول مسيو شاسل

(١) لاحظ : عمر فروخ : تاريخ العلوم عند العرب . ص ١٤٢ .

(٢) أي حينئذ تكون الكمية التي تحت علامة الجذر سالبة ، وفي هذه الحالة يقال لها (كمية تخيلية) بحسب التعبير الرياضي الجديد (لاحظ : تراث العرب العلمي ، ص ٦٦) .

في كتابه "مناهج الهندسة" كان تلميذ محمد بن موسى ، ثابت بن قرة مهندسا مشهورا حافظا لجميع الرياضيات ، ونذكر من مؤلفاته الكثيرة ، التي تجد اسمائها في قائمة العزيزي ، "رسالة في الجبر والهندسة" وقف بها أنظار المهندسين لتطبيقه الجبر على الهندسة فيها وهذا الكتاب لاربيب هو الذي حمل منتوكلا على قوله : " إن لثابت كتابا في تطبيقات الحساب الجبري يعلم منه أن العرب طبقوا الجبر على الهندسة " (١)

وقد تبع الخوارزمي بعد ذلك مجموعة من علماء العرب في الرياضيات أمثال أبو كامل وشجاع بن أسلم الحاسب من أهل مصر ، وكان فاضلا حاسبا عالما وله من الكتب كتاب " الجبر والمقابلة " أيضا وكتاب " الجمع والتعريف " وكتاب " الخطأين " وكتاب " المساحة والهندسة " (٢) .

وكذلك سنان بن الفتح ويقول عنه صاحب الفهرست أنه من أهل جران وكان مقدما في صناعة الحساب والإعداد وله من الكتب كتاب (الجمع والتعريف) ، و (كتاب الوصايا) و (كتاب الجبر والمقابلة للخوارزمي) (٣) ويعقوب بن محمد الحاسب وشهرته أبو سيف المصيص ، وله من الكتب كتاب الجبر والمقابلة وكتاب الخطأين وكتاب حساب الدور ، ويقول عنه القفطي أنه كان عالما بصناعة الحساب والجبر وألف فيها التصانيف المفيدة (٤)

٤- الهندسة التحليلية

عرف المسلمون الهندسة الإقليدية المستوية عندما قاموا بترجمة كتب إقليدس ، وقد نقلوا كتاب الأصول إلى العربية في عصر المنصور يقول ابن خلدون " والكتاب المترجم في هذه الصناعة (يقصد الهندسة) هو كتاب إقليدس ويسمى كتاب الأصول وكتاب الأركان ، وهو أبسط ما وضع فيه للمتعمقين ، وأول ما ترجم من كتاب اليونانيين في الملة أيام أبي جعفر المنصور ونسخه مختلفة باختلاف المترجمين ، فمنها لعن بن إسحق ولثابت بن قرة وليوسف بن الحجاج . " (٥)

وتعد ترجمة ثابت بن قرة (٨٢٦هـ - ٨٠١م) لكتاب الأصول كما يقول إيفز أول ترجمة كاملة ومقننة " كما أن ترجماته لأبولونيوس وأرشميدس وإقليدس وصلت إلى أرفع المستويات (٦)

(١) سبيزل . ١ : تاريخ العرب النام ص ٣٦١ .

(٢) ابن النديم : الفهرست ، طبعة ليبزج سنة ١٨٧١ ص ٢٨١ .

(٣) نلس المصدر / ص ٢٨١ .

(٤) القفطي : أخبار العلماء بأخبار الحكماء ، طبع مصر سنة ١٢٢٧ هـ ص ٢٤٧ .

(٥) مقدمة ابن خلدون / ٤٥٨ .

(٦) Eves , Howard : An Introduction to the history of math P , 191 .

وقد أخذت الترجمات اللاتينية عن هذه الأصول العربية القديمة على يد الإنجليزى الشهير ادلارد اوف باث Adlard of Bath وجيرارد الكريمنى^(١) ولقد برع المسلمون فى استيعاب مضمون كتاب الأصول وصنفوا الكثير من الشروح عليه الأمر الذى سهل على الأوروبيين الهندسة اليونانية عن العرب لا عن اليونان ثم نقلوها إلى اللغة اللاتينية وظلوا يتدارسونها كما عرفوها من العرب إلى أواخر القرن السادس عشر حينما عثر الباحثون ، عام ١٥٨٣م على مخطوط من كتاب إقليدس باللغة اليونانية .^(٢)

وبرع المسلمون فى قضايا الهندسة وشرحوها وفرغوا منها . وعرفوا تسطيع الكرة وألفوا فيه ومارسوه فنقلوا الخريط من سطح الكرة إلى السطح المستوى ومن السطح المستوى إلى السطح الكرى . ولقد كان اهتمام المسلمين بالناحية العلمية من الهندسة أكثر من اهتمامهم بالناحية النظرية ، تشهد بذلك المباني والقصور التى نهضت فى المشرق والمغرب والقصور التى خلفوها فى أوروبا .^(٣)

وعلى ذلك فإن براعة المسلمين فى الهندسة الإقليدية لا تقل شأنًا عن براعتهم فى الجبر كما أوضحنا .

ومن ثم أمكنهم أن يجمعوا بين الهندسة والجبر فى بعض الأعمال الهندسية ، كما استخدموا الهندسة لحل بعض الأعمال الجبرية ، فهم بذلك واضعو أساس الهندسة التحليلية ولا يخفى أن الرياضيات الحديثة تبدأ بها وتبعتها فروع الرياضيات بسرعة فنشأ علم التكامل والتفاضل الذى مهد له العرب كما مهد له من قبلهم اليونان .^(٤)

٥ - التفاضل والتكامل

علم التفاضل والتكامل من العلوم التى تتناول مسائل المخروطات وكيفية تكونها وقد عرف المسلمون علم المخروطات على أنه " فرع من فروع الهندسة أيضا ، وهو علم ينظر فى ما يقع فى الأجسام المخروطية من الأشكال والقطوع ويبرهن على ما يعرض لذلك من العوارض يبراهين هندسية متوقفة على التعلم الأول . وفائدتها تظهر فى الصنائع الصغيرة التى موردها الأجسام مثل النجارة والبناء وكيف تصنع التماثيل الغربية والهيكل النادرة.. " ^(٥)

ويعتبر ثابت بن قرة^(٦) من أوائل الذين مهدوا لإيجاد حساب التكامل والتفاضل يقول شميث فى كتابه تاريخ الرياضيات :

(1) Ibid : P P 114 - 115 .

(٢) عمر فروخ : تاريخ العلوم عند العرب / ١٤٧ .

(٣) المصدر السابق / ص ١٤٦ .

(٤) تراث العرب العظمى / ٧٩ .

(٥) مقدمة ابن خلدون / ٩٠٣ .

(٦) هو أبو الحسن ثابت بن قرة بن مروان ومولده سنة إحدى وعشرين ومائتين وتوفى سنة ثمان ومائتين ' نهران

١١ ومن كتبه رسالة فى استخراج المسائل الهندسية وكتاب شكل القطاع (الفهرست : ص ٢٧٢)

كما هي العادة في أحوال كهذه يتعذر أن نحدد بالتأكيد لن يرجع الفضل في العصور الحديثة في عمل أي شيء جدير بالاعتبار في حساب التفاضل والتكامل ، ولكن باستطاعتنا أن نقول أن ستيفن Stephen يستحق أن يحل محلا هاما من الاعتبار ، أما مآثره فتظهر خصوصا في موضوع إيجاد مركز الثقل لأشكال هندسية مختلفة ، اهتدى بنورها عدة كتاب أتوا بعده . ويوجد آخرون حتى في القرون الوسطى قد حلوا مسائل في إيجاد المساحة والحجوم ، بطرق يتبين منها تأثير نظرة إفناء الفرق اليونانية Theory of Exhaustion (١) .

وهذه الطريقة تتم نوعا ما على طريقة التكامل المتبعة الآن من هؤلاء : يجدر بنا أن نذكر ثابت بن قرة " الذي أوجد حجم الجسم المتولد من دوران القطع المكافئ حول محوره .. " (٢)

٦ - حساب المثلثات

لولا علماء المسلمين لما كان علم المثلثات على ما هو عليه الآن . فإليهم يرجع الفضل في وضعه بشكل علمي منظم مستقل عن علم الفلك .

وينسب الفضل في ذلك إلى نصير الدين الطوسي (١٢٠١ - ١٢٢٤ م) (٣) فهو أول عالم عربي يستخدم براهين نظرية إقليدية في مسائل علم المثلثات ، الأمر الذي أدى إلى انتشار تأثيره فيما بعد في أوروبا في القرن السابع عشر . (٤) حتى أن ساكييري بدأ عمله في الهندسة الإقليدية من خلال المعلومات التي استقاها من كتابات نصير الدين الطوسي عن محاورات إقليدس كما أن جون واليس John Wallis قام بترجمة هذه الكتابات إلى اللاتينية في القرن السابع عشر الميلادي واستخدمها في محاضراته بجامعة أكسفورد (٥) .

ومن الذين ساعدوا أيضا على أن يصبح علم المثلثات علما مستقلا أبو عبد الله محمد بن جابر البتاني (ت ٢١٧هـ - ٩٢٩ م) . ترك البتاني الحساب بالوتر كما كان يفعل بطليموس ومن بعده - وفضل حساب الهنود بالجيب (نصف الوتر) فكانت

(١) نظرية إفناء الفرق مضمونها : إذا ضُوعف عدد أضلاع المضلع المنتظم المرسوم داخل دائرة ، اقترب محيط المضلع من محيط الدائرة ومساحته من مساحتها ، أي أن الفرق بين المحيطين وبين المساحتين يصغر تدريجيا حتى إذا ما ضاعفت عدد الأضلاع إلى ما لا نهاية ، صغر هذا الفرق لوفتي " واقترب من الصفر " : تراث العرب العلمي / ص ١٨٧

(٢) المصدر السابق / ٨٨ .

(٣) يعتبر كتاب " شكل الظلاع الطوسي " من أهم كتبه التي ظهرت فيها علم المثلثات مستقلا عن الفلك .

(٤) Drik J. Strvik : Op . cit P 95

(٥) Eves ,Howard : Op . cit P 193

عبرية البتاني في أنه فضل طريقة قليلة الشهرة صحيحة على طريقة شائعة مشهورة ولكن أقل صحة . وهو أول من وضع جداول للظل والتمام .

وتبنى مكانة أبو الوفاء البوزجاني (ت ٣٨٨هـ - ٩٩٨م) في المثلثات وأضحة فقد أوجد طريقة جديدة لحساب جداول الجيب وكان جيب الزاوية المساوية ثلاثين دقيقة محسوباً فيها حساباً صحيحاً إلى الرقم الثامن من الكسر العشري . وكذلك عرف الصلات في المثلثات (النسبة المثلثية) .

ولم تقف جهود المسلمين عند دراسة المثلثات المستوية بل تناولوا المثلثات الكروية - التي كان اليونانيون أيضاً قد تناولوها الصلتها بعلم الفلك - فتوصلوا " إلى إثبات أن نسبة جيوب الأضلاع بعضها إلى بعض كنسبة جيوب الزوايا المتوترة بتلك الأضلاع بعضها إلى بعض في أي مثلث كروي " (١)

يقول سميث في كتابه تاريخ الرياضيات : " لم تدرس المثلثات الكروية المائلة بصورة جيدة إلا على أيدي العرب في القرن العاشر الميلادي " (٢)

ويقول نلينو " توصل العرب في أواخر القرن الثالث أو أوائل القرن الرابع إلى معرفة كل من هذه القواعد المختصة بالمثلثات الكروية الزاوية ، إذ وجدتتها مستعملة لحل مسائل علم الهيئة الكروي في النسخة الخطية الموجودة من " زيج " أحمد بن عبد الله المعروف بحشب الحاسب المحفوظة بمكتبة برلين . وهذا الزيج ألف بعد الثلاثمائة بسنين قليلة جداً حسبما استدللت عليه بدلات شتى " (٣)

وقد توصل المسلمون أيضاً إلى معرفة القاعدة الأساسية لمساحة المثلثات الكروية وعملوا الجداول الرياضية للمماس والقاطع وتامه وأوجدوا طريقة لعمل الجداول الرياضية للجيب . ويدين لهم الغربيون بطريقة حساب جيب ٢٠ حيث تتفق النتائج فيها إلى (٨) أرقام عشرية مع القيمة الحقيقية لذلك الجيب " (٤)

وجملة القول فإن علماء الأفرنج في القرن الحادي عشر اطلعوا على مآثر المسلمين في المثلثات ونقلوها إلى لغاتهم ولعل أول من أدخلها هو " ريجيو مونتانيوس Regio Montanus مستندا إلى بحوث العلماء المسلمين والذين سبقوه فيها بشهادة كاجوري وسميث وسارتون وسيديو ولوبيو ونلينو وغيرهم وإن نسبتها إليه تعد خطأ كبيراً (٥)

(١) تراث العرب العلمي / ٥١ ، والمقصود بالمتوترة في النص : المتطابقة .

(٢) نفس المصدر ص ١٠٢ .

(٣) نلينو (كارلو الفونس) : علم الفلك تاريخه عند العرب في القرون الوسطى ، طبع روما سنة ١٩١٦ من ١٤٩ . والمقصود بكلمة (زيج) : الجدول الفلكي .

(٤) تراث العرب العلمي / ١٠٦ واللفظ " جيب " أخذه المسلمون عن لفظة " جيفا " الهندية وحرفوه لفظ جيب الزاوية ومنهم أخذه الأندلسيون وترجموه إلى كلمة Sinus وتعني باللاتينية الجيب .

(٥) المصدر السابق / ١٠٨ .

يتضح مما سبق إدراك المسلمين لطبيعة المنهج الاستنباطي الرياضي ، باعتباره منهجا يقوم على أساسيات عقلية ومفاهيم مجردة تتسم باليقين والبداهة حيث ينطلق منها الباحث في تأسيس البرهان وإقامة النظريات المتكاملة في مجال علوم الحساب والهندسة .

والإنجازات السابق عرضها في مجال نظرية العدد عند المسلمين تؤكد هذا المفهوم حيث إنهم عالجوا قضية الأعداد من منطلق تحليلي منطقي يتسم بالتجريد العالي الذي هو سمة العلم الرياضي . وكان اختراع الصفر لديهم هو أعلى ما وصلت إليه قريحة علماء المسلمين في مجال النظام العشري والسيتني باعتراف رسل وبيانو ويدكد من علماء الرياضة المحدثين .

وقد أدرك علماء المسلمين أن النسق الاستنباطي في العلم الرياضي يقتضى الاستعانة بالرموز في مجال " علم الجبر " الذي نسب فضل اختراعه للخوارزمي حيث ساعدت الاستعانة بالرموز في المعادلات الجبرية على حل معادلات عالية الدرجة وبالأغة التعقيد باعتراف علماء الغرب .

ويبدو النسق الاستنباطي الرياضي في أوضح صورة لدى علماء المسلمين في المزاوجة بين علم الجبر والهندسة واختراع الهندسة التحليلية وحساب التفاضل والتكامل معبرين بذلك عن استخدام المعادلات الجبرية والبرهان الهندسي في إقامة هذه الأنماط المتقدمة والفروع المتطورة للعلم الرياضي .

وقد تمكن المسلمون بفضل وعيهم الكامل بهندسة اقليدس إلى أن تمحصوا نسق مصادراته المعروف ويوضحون مدى قصوره عن معالجة هندسة السطوح المنحنية كالكرة والاسطوانة . ومن ثم استطاعوا أن يئسسوا أصول من الرسم على الكرة واختراع علم حساب المثلثات الكرى الذي دفع ببحوث علم الفلك إلى شوط بعيد من التقدم والرقى .

ب - إنجازات المسلمين في مجال العلوم الطبيعية :

وتأكيدا على معنى المنهجية في الفكر العلمى الإسلامى ، سوف نعرض في هذا الجانب لأهم إنجازات العلماء المسلمين في مجالات العلوم الطبيعية وتشمل :

١- علم الكيمياء .

٢- البصريات (بحوث الضوء) .

٣- الميكانيكا والأيدروستاتيكا (بحوث الموائع) .

٤- الفلك .

أولا : علم الكيمياء

نظرية الميزان :

يعتبر جابر بن حيان فيما يرى " كراوس " من أعظم رواد العلوم الطبيعية والكيميائية، وذلك لتطبيقه " الميزان " وجعله أساسا من أسس التجريب ، وهذه النظرية تعد أساسا تعليمياً^(١) عنده ، طبق فيها الكم والقياس على نتائج البحث التجريبي في الكيمياء .

ومرد ذلك أن جابر يرى أن عالم الكيمياء لا يستطيع الإحاطة بكل الأسباب الطبيعية للمواد بقوله " إن الإحاطة بآثار الموجودات بعضها في بعض ، وكليات ما فيها أمر غير ممكن لأحد من الناس " (٢) وذلك لكون المعرفة محدودة ، ومن ثم كان احتياج الناس إلى علم الميزان لأنه استدراك أكثر ما يمكن للإنسان الإحاطة بمثله . (٣)

وهذا الأمر يعد بحق غاية في الدقة المنهجية والالتفات الواعي إلى ضرورة الاهتمام بالمتغيرات التي تؤثر في نتائج الظاهرة أو تحثها^(٤) . ذلك لأن الإلمام بكيفيات الطبايع الأربعة المكونة للشيء المراد تحويله أمر غير مستطاع ، لذلك كان وزن الطبايع أي معرفتها كما ذلك بوزن أجسامها هو الطريق الموصل إلى معرفتها عن طريق التقليل والزيادة .

وهذا هو لب البحث الذي يتجه إلى إحلال النسب الكمية محل الخواص الكيفية من ، تفسير الطبيعة .

وذلك فيما يعرف بقانون الأوزان المتكافئة ، والميزان على ذلك هو وسيلة المعرفة المضبوطة بالطبيعة وقياسها قياسا كميا ومحاولة رد معطيات المعرفة ومظاهر الوجود إلى نظام من المقدار والتناسب العددي يقول جابر " أما الكمية هي الحاصرة المشتعلة على قولنا الأعداد مثل عدد مصاو لعدد أو عدد مخالف وسائر الأبطال والأعداد والأقدار من الموازين والمكاييل وما شاكل ذلك .. " (٥)

كما عبر جابر عن فهمه للقياس على أنه علاقة بين أوزان أجسام أو قياس أطوال أو أبعاد . وأن عملية التقدير تتم بين الجسم المراد وزنه أو قياسه وبين قسم آخر له وزن

(١) تطبيق : روافضا ، حيث أن العلوم الروافضية كان يطلق عليها المسلمون لفظ " علوم التعلاليم " وهي الحساب والجبر والهندسة .

(٢) جابر بن حيان : كتاب البحث (مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ٢٦٨١) نسخ سنة ١٩٤٠ من نسخة الأستاذة . ص ١٥ .

(٣) المصدر السابق : ص ٦٢ .

(٤) مصطفى لبيب عبد الفتى : الكيمياء عند العرب ، طبع القاهرة سنة ١٩٦٧ ص ٢٨ .

(٥) كتاب البحث : ص ٦٢ من المخطوط .

وطول آخر كذلك يقول " إن الحرف الواحد لا ينطق به فكذلك لا يمكننا وزن طبع واحد إلا بإضافته إلى طبع آخر " (١)

وقد بلغ جابر بن حيان في الإحساس بمشكلة القياس العلمي حدا مذهلا بالنسبة للعصر الذي وجد فيه . فقد حاول أن يثبت إمكان قياس الطبايع وتحديد مقدارها وهو يذهب إلى أن الأجسام لا تختلف فيما بينها إلا باختلاف نسبة الطبايع البسيطة المكونة لها (٢) كما يعرض في مواضع كثيرة من كتاب البحث للرأى القائل : إن الكيفيات لا توزن ، لأن الخفيف والثقيل هو الأجسام لا الكيفيات ولأن الطبايع أعراض ووزن الأعراض محال .

يقول جابر " إن أقدار الطبايع إنما تؤخذ من أقدار أجسامها الحاملة لها لأن الأعراض والكيفيات لا أوزان لها وإنما جعلت مراتب ودرجات وأمثال ذلك . والأوزان إنما تكون في بعض أقسام الكمية ... وللناس ما هنا خلاف عظيم وذلك أن بعضهم قال : إن الطول والعرض والعمق نوات أوزان وكذلك في الخط والسطر . قالوا : وإلا فمن أين للجسم ثقل ووزن لو أن هذه لا وزن لها لأنه من المحال أن تكون هذه لا أوزان لها ، وهي الأوزان والأصول التي تتركب منها الجسم ولو جاز أن تكون هذه بلا أوزان لجاز أن يكون الجسم لا وزن له . ورد عليهم القول فقالوا : إن الجسم بذاته ليس له ثقل ولا خفة وإنما يصير ثقيلًا وخفيفًا بالطبايع التي تحمل عليه فقالوا لهم في الطبايع في نواتها لا أوزان لها فهو ليس بذى وزن أعنى ثقلًا ما فقال القوم أنه ذهب عليكم معنى الخفيف والثقيل ما هو وإنما نسبة الشيء إلى المكان فقط (٣) .

ويقول جابر معقبا على ذلك : " وقد وجدنا نحن طريقا نستدرك به علم طبايع الموجودات على حقائقها وأوزان ما فيها ونسب أقدارها (٤) وعلى ذلك فالوصول إلى معرفة الطبايع هو ميزانها " فمن عرف ميزانها عرف كل ما فيها وكيف تتركب (٥) ومعنى هذا أننا لا نصل إلى معرفة الماهية ، معرفة الكيف ، بل نصل فقط إلى وزن الطبايع أى معرفتها كما وهذا ما يطابق في الاتجاه العلمي الحديث معرفة العناصر عن طريق وزنها النوعي ، فمعرفة الأوزان النوعية والكثافة يتيح لنا تحديد صفات العناصر المختلفة عن طريق قانون الأوزان المتكافئة - كما أشرنا - وقد استعمل المسلمون في الكيمياء أوزانا متفاوتة وحرصوا إلى أبعد الحدود على ذكر الأوزان المتفاوتة عند إجراء تجاربهم الأمر الذي لم ينتبه إليه علماء أوروبا إلا بعد ستة قرون (٦)

(١) كتاب التصريف (ضمن مجموعة بول كراوس) ص ٢٢٩ .

(٢) مصطفى لبيب عبد الفتى / المصدر السابق ص ٢٨ .

(٣) كتاب البحث : ص ٦٤ من المخطوط .

(٤) نفس المصدر / ص ٦٥ .

(٥) نفس المصدر / ص ٦٦ .

(٦) مصطفى لبيب عبد الفتى / المصدر السابق ص ٤٠ .

وأورد جابر بن حيان في كتاب " الأحجار على رأى بليناس " (١) مجموعة من الأوزان الشهيرة التي استخدمها العرب في بحوثهم الكيميائية مثل :

الرطل = ١٢ لوقية

الواقية = $\frac{1}{4}$ ر ٧ مثاقيل

المثقال = $\frac{1}{4}$ ر ٢ درهم

الدريم = ٦ دانق

الدانق = ٢ قيراط

القيراط = $\frac{1}{8}$ ر ٤ حبة

كما اخترعوا آلات لاستخراج الوزن النوعي لكثير من المعادن والأحجار الكريمة والسوائل والأحجام التي تنوب في الماء واستعملوا أنواعا من الموازين لم تكن معروفة ، كما توصلوا إلى اختراع ميزان غريب أسموه " الخازن " (٢) يزن الأجسام في الهواء .

نظرية جابر في تكوين المعادن : Metal formation theory :

حقق جابر تقدما على اليونانيين في نظريته عن طبيعة المعادن ، فعلى حين قال اليونانيون بالطبائع الأربعة والكيفيات الأربعة ، قال جابر بتكاثف عنصرى الدخان والبخار Earthy smoke and watery steam في باطن الأرض وكيف يتكون عنهما عنصرى الكبريت والزئبق ، ومن اتحاد هذين الأخيرين يتكون كل المعادن ، ويختلف نوع كل معدن تبعا لإختلاف نسب الخلط بين عنصرى الزئبق والكبريت فيه . وهذه النظرية تقارب إلى حد بعيد نظرية الاتحاد الكيميائى الحديثة التي قال بها دالتون الكيميائى الإنجليزى المعروف (١٧٦٦ - ١٨٤٤ م) من أن الاتحاد الكيميائى يكون باتصال ذرات العناصر المتفاعلة بعضها مع بعض ومضمون النظرية عند جابر هو أن جوهر المعدن زئبق انعقد بكبريت ، وأن المعادن تختلف فيما بينها باختلاف نسبة اتحاد الزئبق بالكبريت وهو اختلاف في أعراضها المتغيرة . يقول جابر " إن الأجساد كلها في الجواهر زئبق انعقد بكبريت المعدن المرتفع إليه في بخار الأرض ، وإنما اختلفت لاختلاف أغراضها " (٣)

(١) مختارات بول كراوس ص ١٤٦ .

(٢) الخوازمي (الأديب) : مفاتيح العلوم ، طبع مصر سنة ١٢٤٢ ف من ١٤٦ وما بعدها .

(٣) جابر بن حيان : كتاب الإيضاح (ضمن مختارات هولياره ، طبع باريس سنة ١٩٢٨ ، المجلد الأول ، الجزء ، الأول ص ٥٤ .

فكان سبب اختلاف المعادن بالكيفيات والألوان يرجع إلى اختلاف مقدار الكبريت والزنبق الموجودين في كل واحد من المعادن السبعة وهي (الذهب - الفضة - النحاس - القصدير - الحديد - الرصاص - الخارصين) .

فالذهب - في رأى جابر - " داخله كثير من الزنبق اللطيف ، وقليل من الكبريت الصافي ، والنحاس فيه من الزنبق بمقدار ما فيه من الكبريت وكلاهما نحاس لم يبلغا الغاية في اللطف ولا في الصفاء ، والقصدير فيه كثير من الكبريت الرديء وقليل من الزنبق الغليظ وهكذا " (١) . والكبريت والزنبق مادتان افتراضيتان ليستا مرأتين على حقيقتهما في الطبيعة وإنما الزنبقية في اصطلاح جابر هي العنصر الأصلي في المعادن والباعث على جلائها وانطراقها ، أي الخاصية المعدنية فيها . والكبريتية تدل على العنصر المحترق والمكون . واتحاد هذين العنصرين لا يؤدي إلى تكوين مادة جديدة فالذي يحدث هو إغلال هاتين المادتين إلى رقائق صغيرة تمتزج ببعضهما ويتحد نوع العنصر المتكون تبعاً لنسبة ومقدار الخلط بين نرات العنصرين .

ويفسر جابر في كتابه (مختصر الأكسير الكامل) المترجم إلى اللاتينية هذا المعنى بقوله :

" الشمس يعنى الذهب تتألف من الزنبق اللطيف ، ومن قليل من الكبريت الصافي الواضح ، الذي له إحمرار فاتح . وحيث لم يكن لهذا الكبريت لون واحد ، بل كان بعضه أعمق من بعض ، نشأ عن ذلك أن بعض الذهب أشد إصفاراً من بعضه الآخر ... فإذا الكبريت غير صاف ، غليظاً ، أحمر ، بكيفية يكون منها الواحد لا أقل ولا أكثر من الآخر ، تشكل من هذا المزيج الزهرة (النحاس) . وإذا كان الكبريت قليل وبياض ناصع ، وكان الزنبق غير صاف ، وبعضه ثابت وبعضه طيار ، ولم يكن له إلا بياض غير كامل ، تشكل من هذا المزيج المشتري (القصدير) . " (٢)

وقد قسم جابر وإتباعه من الكيميائيين المعادن المتكونة إلى بنيتة أو خسيصة وأخرى نفيسة أو ثمينة (المعادن الدنيئة هي المعادن المتصفة بالتغير - أما المعادن النفيسة فهي المعادن المتميزة بالثبات على مقاومة التغير بالعوامل الجوية) " فالحديد والرصاص والقصدير والنحاس والخارصين كلها معادن سريعة ، ولا ثبات لها على مقاومة العوامل الطبيعية فتتأثر بالتعرض للهواء الرطب والماء ، وتتأثر بالحوامض الكيميائية وجميع هذه المعادن تتغير وتصدأ . ولذا سميت المعادن المتقدم ذكرها بالمعادن الخسيصة أو الدنيئة أو الناقصة أو غير الثمينة ، بخلاف الذهب والفضة فإنهما

(١) روى الخالدي : الكيمياء عند العرب ، طبع القاهرة سنة ١٩٥٢م ، ص ٦٠ .

(٢) د . جلال موسى : منهج البحث العلمي عند العرب ، ص ١٢٥ .

لا يتغيران بالعوامل الجوية أى لا يصدآن ولا تؤثر فيهما الحوامض الكيميائية إلا ما ندر منها^(١)

وقد عمل بنظرية جابر فى تكوين المعادن عدة قرون ، حتى القرن الثامن عشر وكانت نواة النظرية التى تلتها وهى نظرية الفلوجستون ، وهى القائلة بأن كل المواد القابلة للاحتراق والفلزات القابلة للتأكسد تتكون من أصول زئبقية وكبريتية وملحية.^(٢)

وعن نظرية الفلوجستون Phlogiston theory يقول هوليارد^(٣) " أن هذه النظرية وصفت بأنها الدليل والمصباح المنير للكيميائيين فى القرن الثامن عشر ، كما وصفت أيضا بأنها برة العصر والكلمة الأخيرة فى خلال أكثر من نصف قرن . هذه النظرية كانت المولود المباشر لنظرية جابر فى تكوين المعادن .^(٤)

وقد أطلق علماء عصر النهضة فى أوروبا فى القرن الثامن عشر من أمثال جوهان بيشر Becher وجورج أرنيست شتال Stahl على نظرية الفلوجستون بأنها النظرية المعبرة عن استخراج المعادن من أتريتها (كسائها)^(٥) ثم ردها إلى هذه الكلمات ... فإذا أضيف الفلوجستون إلى الكلس تكون الفلز ، أى المعدن ، وإذا انتزع هذا الفلوجستون من المعدن عاد إلى الكلس^(٦) فالفلوجستون عندهم هو قالب الكلس إلى فلز (كلس = فلوجستون (من الفحم البلدى) — فلز) (فلز يسخن فى الهواء — كلس + فلوجستون) يخرج فى الهواء . فكأن الفكرة الرئيسية فى نظرية الفلوجستون تكمن فى أن كل المواد القابلة للاحتراق تحتوى على عامل مشترك يخرج أثناء عملية الإحراق .^(٧)

ويقول الدكتور مور تعقيباً على هذا النوع من عمليات الاحتراق: " إن الأكسجين شرط لازم لعملية الاحتراق ، ويؤكد على أن جابر أدرك ذلك ، وإن لم يتوفر له فرصة اكتشاف الأكسجين إلا أن سبقه فى اكتشاف نظرية الفلوجستون يعد ممهدا لاكتشاف بريستلى Priestley لفاز الأكسجين فى عام ١٧٧٤م .

(١) روى الخالدي / المصدر السابق ص ٦٧ . ويلاحظ أن الذهب لا يذاب بالماء الملحي (حامض الأيدروكلوريك + حامض الأزتيك) ، أما فى الزئبق فيمتزج به لمتزاجاً . ويسمى معلق الذهب .

(٢) د . عبد الحليم منتصر : أثر العرب والإسلام فى النهضة الأوروبية ص ٢٢٧ .

(3) Holmyard E. J : Makers of Chemistry (Oxford 1946) P 142 .

(٤) كلس الفلز هو الرصاص الناتج من عملية الاحتراق المباشر للفلز ، وعملية التكليل هى عملية كيميائية تهدف إلى تخليص الفلز من الشوائب عن طريق عملية الصهر وقد مارسها جابر بن حيان والرازي ومن بعده .

(٥) جيمس كونايت : مواقف حاسمة فى تاريخ العلم ص ٢٤ .

(6) Moore F. J : A history of Chemistry (New York 1939)

ثانياً: البصرييات (بحوث الضوء)

تعتبر إنجازات الحسن بن الهيثم في هذا المجال ، من أهم ما يمكن أن نعتبره إضافة منهجية واضحة للطريقة العلمية في مجال بحوث الضوء والبصرييات .

والمنهج الذي ننسبه لابن الهيثم ونعتبره صاحب الفضل منه هو منهج تطبيق الرياضيات على الظواهر الطبيعية في علم البصرييات .

يقول ايفز هوارد في كتابه " مقدمة في تاريخ الرياضيات " أن ابن الهيثم الذي عاش فيما بين ٩٦٥ ميلادية إلى ١٠٣٩م قد اشتهر بنظرياته المعروفة لدينا نحن الرياضيين برسائل ابن الهيثم ، وبدون شك أنه أعظم رياضي مسلم في ذلك العصر ، وأعظم فيزيائي مسلم في جميع العصور ، وقضله لا ينسى بحكم مؤلفاته المشهورة بالبصرييات^(١)

فقد استطاع ابن الهيثم أن يعبر عن مشاهدته التجريبية في نفوذ الشعاع في الجسم المشف على سموت مستقيمة بطرق رياضية يبين مسار الشعاع ثم انعطافه في الأجسام المختلفة الشفافية . وقاس الزوايا الناتجة عن هذا الانعطاف .

يقول ابن الهيثم " أن كل ضوء يشرق على جسم مشف فإنه ينفذ في ذلك الجسم المشف على خطوط مستقيمة والوجود يشهد بذلك ثم إذا امتد الضوء في الجسم المشف وانتهى إلى قسم آخر مشف مخالف الشفاف للجسم الأول الذي امتد فيه وكان مائلا وكان على سطح الجسم الثاني انعطاف الضوء ولم ينفذ على استقامة ... والانعطاف يكون على زوايا مخصوصة " ^(٢)

ومعنى هذا أن الحسن بن الهيثم اتخذ من المنهج الرياضي أداة لتقرير جملة مسائل في الضوء كعلاقة الزاوية بطبيعة الوسط ، الذي ينعكس من خلاله الضوء وإن هناك علاقة طردية بين سعة الزاوية وطبيعة الوسط .

مسألة الحسن The problem of Al HASEN

يتطرق ابن الهيثم بعد ذلك إلى معالجة موضوع تعيين نقطة الانعكاس في أحوال المرايا المختلفة (الكرية والاسطوانية والمخروطية المحدبة منها والمقعرة) واستخدم الهندسة إلى أبعد الحدود في حلول الكثير من القضايا المعقدة المتعلقة بالضوء .

يقول ابن الهيثم لقد " قدمنا الأصول التي يستعملها المهندسون في جميع أنواع المرايا ليهتدي إلیه من التمسه ويدركه كل من رأيه المقدمات المتفق عليها . ^(٣)

(1) Eves, Howard : An Introduction to the History of Mathematics P . 160

(٢) الحسن بن الهيثم : رسالة الضوء (ضمن مجموعة الرسائل) ، طبع حيدر آباد البكن سنة ١٢٥٧هـ ، من ١٢ ، ١٤ .

(٣) الحسن بن الهيثم : رسالة المرايا ، من ٣ .

لذلك نراه يعنى أولا بوضع عمليات هندسية ، هى فى ذاتها على جانب من الصعوبة والتعقيد نذكرها وبين كيفية إجرائها ووضع لها البراهين المضبوطة ^(١) وذلك كله على أساس هندسى صحيح ثم اتخذ هذه العمليات الهندسية مقدمات إلى الحلول التى أرادها لتعيين نقطة أو نقاط الانعكاس . ولم يقف عند هذه الحدود بل ساق لتلك الحلول براهينها الهندسية وعلى هذا فبحوثه . كما يقول الأستاذ مصطفى نظيف يمكن النظر إليها كوحدة واحدة تتكون من قسمين : أحدهما المقدمات الهندسية والثانى الحلول العامة المبينة على تلك المقدمات .

وهذا ما طبقه ابن الهيثم فى المسألة التى مازالت تعرف باسمه حتى الآن . ومضمون هذه المسألة " إذا فرضت نقطتان حيثما اتفق أمام سطح عالى فكيف نعين على هذا السطح نقطة بحيث يكون الواصل منها إلى إحدى النقطتين المفروضتين بمثابة شعاع ساقط والواصل منها إلى الأخرى بمثابة شعاع منعكس " ^(٢) ويقول النوبيلى : " إن هذه المسألة تحتوى على معادلة من الدرجة الرابعة وقد حلها ابن الهيثم بواسطة تقاطع دائرة مع قطع مخروطى زائد " ^(٣) . والمسألة سهلة بسيطة إذا كان السطح مستويا . ولكن تتول عن المسألة هذه السمة من السهولة فى أحوال السطوح غير المستوية وقد وضع الحسن بن الهيثم فى كتابه " المناظر " حولا للمسألة من جميع نواحيها الخاصة والعامة وأورد حلا عاما لكل نوع من أنواع المرايا الكرية والاسطوانية والمخروطية المحببة منها والمقعرة . وبذلك يكون قد تفوق على ما حققه بطليموس فى بحث تعيين نقط الانعكاس عن المرايا فيما سبق .

والمسألة تحتوى على ست مقدمات ، وأربع عمليات هندسية يبراهينها المحكمة ولا يتسع المجال هنا للدخول فى تفصيلاتها . ^(٤) ولقد تناول هذه المسألة والتى تبدو فيها براعة ابن الهيثم الرياضية .

- كثيرون من أساطين الغرب بعد عصر النهضة ، أمثال هويجنز فى القرن السابع عشر الميلادى الذى عاش بين عام (١٦٢٩ - ١٩٦٥م) وقد أعطى اهتماما كبيرا للمسألة - وكذلك العالم الإنجليزى إسحاق بارو الذى عاش فيما بين (١٦٣٠ - ١٦٧٧م) وتوفر على بحث المسألة من جوانبها المتعددة . ^(٥)

(١) مصطفى نظيف : الحسن بن الهيثم بعرك وكشوفه البصرية ج٢ ، طبع مصر سنة ١٩٤٢م ، ص ٤٩٢ .
(٢) المصدر السابق : ص ٤٧٨ ، ومعنى المسألة رياضيا هو كيفية رسم خطين فى مستوى دائرة يتلاقيان فى نقطة على المحيط ويرسمان زوايتين متساويتين مع الخط الممده فى تلك النقطة .
(٣) النوبيلى : العلم عند العرب وأثره فى تطور العلم العالمى ، ترجمة عبد العظيم النجار . القاهرة سنة ١٩٦٢ ، ص ٢٠٩ .
(٤) راجع : مصطفى نظيف : المصدر السابق ج٢ ص ٤٩٢ وما بعدها .
(٥) د . على عبد الله الدقاق : نواحي علماء المسلمين فى الرياضيات . نيويورك ١٩٧٨م ص ١٣٩ .

وعلى ذلك يتضح أن ابن الهيثم كان عالما بالمعنى المعاصر في أبحاثه اتخذ من التجربة سبيلا إلى تقرير فروضه والتثبت من صحتها كما جعل من المنهج الرياضي وسيلة لإثبات صدق ما يتوصل إليه من نتائج فجاءت أبحاثه في جعلتها معبرة عن عقل القرن العشرين لرجل عاش في القرن العاشر الميلادي . (١)

ثالثا : الميكانيكا والايديوستاتيكا

أولا : الميكانيكا :

عرف المسلمون علم الميكانيكا ، وأطلقوا عليه اسم (علم الحيل) وقد قسموه إلى قسمين أساسيين :

" القسم الأول منه يبحث في جر الأثقال بالقوة اليسيرة وآلاته والثاني في آلات الحركات وصنعة الآواني العجيبة " (٢)

كما أدرکوا القواعد الأساسية في علم الميكانيكا وعلم الايديوستاتيكا الذي عرفه المسلمون بأنه " أحد فروع علم الميكانيكا وهو العلم الذي يبحث في توازن الوسائل ، وفي ظواهر صعود مياه الفوارات والعيون إلى أعلى ، وشرح تجمع مياه الآبار بالرشح من الجوانب " (٣)

وسوف نعرض في هذا الجانب لبحوث المسلمين البارزين من أمثال الحسن بن الهيثم في بحوث الميكانيكا ، والخازن في بحوث الايديوستاتيكا .

تنبه الحسن بن الهيثم إلى أهمية عرض نظرية انعكاس الضوء بطريقة ميكانيكية فافترض أن الضوء شيء مادي يتعكس من الأجسام المصقولة ، كما ترتد الكرة من الجسم الصلب عند اصطدامها به .

ويقول الدكتور الدفاع " من المؤسف حقا أن الكثيرين من علماء الغرب يدعون خطأ أن إسحق نيوتن العالم الإنجليزي والذي عاش فيما بين (١٦٤٢ - ١٧٢٧ م) هو مبتكر النظرية " (٤) وهو ليس في حقيقة الأمر إلا مجرد ناقل لها ، بل مسبق بما لا يدع مجالاً للشك بما أثبتته الحسن بن الهيثم في هذا المجال .

(1) Gombie, A. G. : Augstine to GALILS (London 1969) Vol . IP . 113

(٢) قدرى طوقان : العلوم عند العرب ، طبع القاهرة (بدون تاريخ) ، ص ٣٢ .

(٣) مصطفى ناليف : علم الطبيعة ، نشرة ورقية وتكملة الحديث ، طبع القاهرة سنة ١٩٢٧ م ص ٢٢ .

(٤) د . علي عبد الله الدفاع / المصدر السابق ص ١٤٥ .

– تفاصيل النظرية :

افترض الحسن بن الهيثم أن انعكاس الضوء يمكن أن يمثل له بمثال ميكانيكى
تحتسب

الاعتبار الأول^(١) : يسقط المعتبر كرة صغيرة ملساء من الحديد أو النحاس فى موضع مرتفع على مرآة مستوية من الحديد ثم يتأمل الكرة عند لقائها المرآة ويعدده وابن الهيثم فى وصفه هذا الاعتبار يرى ألا يكون وزن الكرة أكثر من مثقال ، وألا يقل الارتفاع عن عشرين ذراعاً ، وبين أن الكرة بعد لقاء المرآة ترجع إلى جهة العلو ثم تهبط إلى جهة السفلى ، وإنها إذا ألقيت من مسافة أكبر كان انعكاسها عن المرآة أقوى وإلى مسافة أبعد ، وإذا ألقيت من مسافة أقرب كان رجوعها أقل^(٢) . وهذه التجربة بالرغم من بساطتها نجدها من التجارب التى لا يزال فى الوقت الحاضر يمهّد بها إلى دراسة تصادم الأجسام فى كثير من الكتب حتى الحديثة منها .

الاعتبار الثانى : يتلخص فى أن نجعل المرآة المذكورة فى الاعتبار الأول على سطح الأرض بحيث يكون سطحها رأسياً ثم تقذف الكرة نحو المرآة بقوة . ويقترح ابن الهيثم أن نجعل الكرة (فى رأس سهم قوس من التى تقذف الحصى) وتقذف بقوة بحيث تكون حركتها أولاً على استقامة العمود القائم على سطح المرآة ، وثانياً على استقامة خط مائل على سطح المرآة ، وموازٍ للأفق ، ويتأمل المعتبر الكرة فى الحالتين ، وابن الهيثم فى بيان ما يشاهده فى الحالة الأولى يقول بلفظه " فإنه (أى المعتبر) يجدها ترجع على العمود نفسه القائم على سطح المرآة ، ويكون ذلك يدرك (كذا) بأن يدرك الكرة عند رجوعها موازية للأفق ، ثم لا تلبث الكرة بعد هذا الرجوع حتى تهبط إلى أسفل " ^(٣)

ويقول فى بيان ما يشاهده فى الحالة الثانية " فإنه يجدها ترجع فى الجهة المقابلة للجهة التى فيها الرامى . ويجدها فى أول رجوعها متحركة على خط مواز للأفق ومائل على سطح المرآة ميلاً شبيهاً بميل السهم عند تفويقه إلى المرآة ، ثم لا تلبث الكرة حتى تهبط إلى جهة السفلى للقوة الطبيعية المحركة لها إلى أسفل . وكلما كانت حركة القاذف أقوى فإنه يجد رجوع هذه الكرة أقوى وإن اعتبر هذا المعنى بجسم غير المرآة ويكون فيه بعض اللين كالخشب أو ما يجرى مجراه وخبر رجوع الكرة بقوة دين القوة الأولى " ^(٤)

(١) الاعتبار : التجريب ، والمعتبر : المجهرب .

(٢) د . على عبد الله الفقاك . مصدر سابق ص ١٢٢ .

(٣) مصطلحى تطبيق / الحسن بن الهيثم .. ص ١٢٢ .

(٤) نفس المصدر : نفس الموضع .

وتفسير ارتداد الكرة في المثال السابق مكون بتأثير قوى (المانعة

ونستنتج من التجريبتين السابقتين بعض المعاني الميكانيكية الهامة :

(١) الممانعة : معنى كسى يمثل القوة الموجبة في الأجسام ، والتي بمقتضاها يكون رجوع الجسم المتحرك عنها بحركة قوية أو ضعيفة - وهو ما يعرف حالياً باسم (معامل ارتداد) - أما الدافعة فهي كمية القوة التي يكتسبها الجسم المقذوف أثناء حركته ، وهو ما يعرف حالياً بإسم (طاقة الحركة) لاحظ : مصطلحى تذبذب / المصدر السابق ص ١٢٤ .

ومن المعلوم أن التمييز بين معنى كمية التحرك ومعنى طاقة الحركة لم يكن في مبدأ الأمر سهلاً ميسوراً . " وإنه أتى حتى في تاريخ علم الميكانيكا الحديث التباس فيه المعنيان، وقام من جراء ذلك خلاف ظل نصف قرن أويزيد بين هذه ديكرت (١٥٩٦ - ١٦٥٠ م) الفيلسوف الرياضى الفرنسى ، وبين مذهب ليبنتز (١٦٤٦ - ١٧١٦ م) الفيلسوف الرياضى الألمانى " (١)

ثانياً : استخدامه لإصطلاح الممانعة " للتعبير عن قوة الممانعة فى قوة السطح العاكس، وهذا المعنى يتفق إلى حد كبير والفكرة الأساسية فى التجارب التى أدت بنيوتن إلى فكرة (معامل الارتداد) التى أدخلها عن تصادم الأجسام وكان ابن الهيثم يعبر عن المعنى المقصود بمعامل الارتداد بقوله (القوة الممانعة) (٢) .

ثالثاً : يستنتج ابن الهيثم من تخيله للحركة باعتبارها مقدار موجه قابل للتحليل والتركيب أن انعكاس الضوء يكون بزواوية مساوية لزواوية السقوط (٣) لأنه يتولد من الحركة العمودية وعن ممانعة الجسم الصقيل - كما رأينا فى التجربة - حركة عمودية مساوية فى الاتجاه المضاد .

رابعاً : أدرك ابن الهيثم معنى قانون " القصور الذاتى " وهو قانون نيوتن الأول الذى يعد من الدعائم التى يقوم عليها علم الميكانيكا الحديث . والقانون ينص على أن " الجسم يستقر فى الحالة التى هو عليها من سكون أو حركة مطردة فى خط مستقيم ما لم تضطره قوة ما إلى تغيير تلك الحالة " (٤)

وقد أدرك ابن الهيثم ما ينصب من هذا المعنى على اتجاه الحركة حيث تبين مثلاً من وصفه حركة الكرة فى التجربة الثانية بعد ارتدادها من السطح ، إذ يستدرك قائلاً " ولا تلبث الكرة حتى تهبط إلى السفلى للقوة الطبيعية المحركة لها إلى أسفل " (٥) وتبين من أقواله التى يميز بها بين حركة الضوء وحركة الجسم المادى ، فهو ينص صراحة على أن الضوء ليس فيه قوة تحركه إلى جهة مخصوصة ، وإنه إذا سار على سمت الاستقامة الذى أوجبه الانعكاس امتد إلى ذلك السمت غير منفرج عنه لعدم ما يوجب

(١) مصطلحى نظيف / علم الطبيعة نشؤه وتلداه البحث ص ٢٢ ، ويلاحظ أن إسحق نيوتن (١٦٤١ - ١٧٢٧ م) قد حسم معنى كمية الحركة Momenion وشرحها بمباراة Quantity of motion ويمكن الوصول إليها بضمم الكتلة فى السرعة وبمقتضاها توصل إلى قانون الجاذبية التى يمكن قيامها بموجب قوانينه الثلاثة فى الحركة.

(٢) نظيف / المصدر السابق ، ص ١٢٦ .

(٣) يلاحظ أن قانون الانعكاس الذى ينص على أن (زواوية السقوط = زواوية الانعكاس) كان معروفاً قبل الحسن بن الهيثم لدى (بطليموس القزوينى) ، وأضاف عليه ابن الهيثم (أن تكون الزاويتين فى مستوى واحد) وهذا عين ما توصل إليه العلم الحديث (نظيف / علم الطبيعة ص ٤٢)

(٤) د. محمود زيدان : الاستقراء والمنهج العلمى ص ١٦٤ .

(٥) نظيف / المصدر السابق ص ١٤٨ .

ذلك ^(١) فهو يدرك المعنى المذكور من القانون ويعزى خروج الحركة من الاستقامة إلى قوة الفعل .

تلك أهم المعاني الميكانيكية التي قصدنا إلى إبرازها في بحث ابن الهيثم البصرية ، والتي تسجل له السبق في تطبيق المعاني الرياضية على الظواهر الطبيعية وعلى نتائج التجربة . بحيث يمكن القول بأن جهود العلماء بعده أصبحت مجرد إضافة للقواعد التي عالجها عالمنا المسلم في مجال بحوثه الضوئية الميكانيكية .

الايديوستاتيكا :

نال علم موازنة السوائل الايديوستاتيكا حظا كبيرا من الدراسة على أيدي علماء المسلمين وعلى اعتبار أنه فرع من فروع علم الميكانيكا .

فترى في كتبهم أبحاثا إضافية خاصة بالميزان الايديويكي الذي كان معروفا لديهم جيدا ببراهينه ونظرياته ، ومن أشهر هذه الموازين نو الكفات الضمى أو الميزان الجامع، المعروف باسم (ميزان الحكمة) للخازن ، وهو من علماء النصف الأخير من القرن الثاني عشر للميلاد .

ويعتبر كتاب (ميزان الحكمة) من أروع آثار الخازن ، ومن أنفس كتبه العلمية في مجال العلوم الطبيعية عامة ، وعلم الهيدروستاتيكا خاصة وقال عنه سارطون " إن أبحاثه تعد من أكمل البحوث وأجلها ، ومن أروع ما أنتجته العقلية الإسلامية في القرون الوسطى " ^(٢).

وينقسم كتاب (ميزان الحكمة) إلى ثلاثة أقسام رئيسية :

الأول : منها في الكليات والمقدمات نحو الثقل والخفة . ومراكز الأثقال ومقدار غوص السفن في الماء واختلاف أنساب الوزن " ^(٣) وهو قسم يتعلق بدراسات تحديد مراكز الأثقال وضغط السوائل والضغط الجوي وهي بحوث سبق بها توريثيللي ونويل وغيرهم من علماء عصر النهضة والعصر الحديث .

واستخرجوا بها مراكز ثقل الأجسام بالطريقة المعروفة بين الأوروبيين باسم Graphico ^(٤)

الثاني : " منه في صيغة الميزان وامتحانه ، وإثبات مراكز الفلزات والجواهر عليه .. وتحقيق الفلزات " ^(٥) وأبحاث هذا القسم تتعلق بما يعرف الآن بدراسات الكثافة

(١) نفس المصدر / الموضع نفسه .

(2) Sarton G. : introduction to the history of science, P 352 .

(٣) الخازن (أبو الحسن علي بن محمد) : كتاب ميزان الحكمة ، طبع حيدر آباد الهند سنة ١٢٥٩هـ . ص ١٠ .

(٤) علي بيرميف (المهندس) : بحث في فلسفة الضوء ٩/٩ .

(٥) الخازن / المرجع السابق ص ١٠ .

النوعية للمواد ، وقد عرض الخازن لأراء البيروني في هذا الجانب والخاصة بتحديد الكثافات النوعية لمجموعة من العناصر والمواد .

الثالث : " منه يشمل على .. ميزان تسوية الأرض على موازنة السطح الأفقى .. وميزان الساعات ويعرف به الساعات الماضية من ليل ونهار وكسورها بالنقائى والثوانى" (١) وأبحاث هذا القسم تتعلق بميزان التسوية الذى يعرف عند المساحين والمهندسين فى زماننا هذا بميزان روح التسوية Spirit Level وقد ابتدعه المساحون المسلمون وفلكيوهم لما عهد عنهم من شدة اعتنائهم بالآلات المساحية لتوزيع أراضي الزراعة .

أما ميزان الساعات فإنه يشبه إلى حد كبير جهاز الكرومومتر Chronometer والساعات الزمنية المعروفة لدينا فى هذا العصر " (٢)

حساب الضغط الجوى :

حسب الخازن الضغط الجوى عندما بحث عن علاقة وزن الهواء الجوى بكثافة الهواء. ويقصد الخازن بالوزن هنا ما يعبر عنه بالضغط الجوى Atmospheric pressure فيكون بذلك قد سبق تورشيللى - كما أوضحنا - بخمسة قرون أو أكثر فى البحث فى الضغط الجوى . ويأتى للهواء قوة رافعة كالسوائل ، وأن وزن الجسم المغمور فى الهواء ينقص عن وزنه الحقيقى ، وإن مقدار ما ينقصه من الوزن يتبع الهواء (٣) وتلك الفكرة بنى عليها تورشيللى بحوثه فى حساب الضغط الجوى فعنده الضغط الجوى إذا صح أن يحمل عمودا من الماء طوله ٢٤ قدما فهو لأن حامل عمودا من الزئبق طوله ٢٤ - ١٤ = $\frac{7}{22}$ ، مادام أن الزئبق أثقل من الماء ١٤ مرة تقريبا .

حساب الثقل النوعي (الكثافة النوعية) :

وفى هذا المجال استطاع البيرونى ومن بعده الخازن التوصل إلى تقديرات دقيقة يقول عنها النوميلى أنها من النتائج الطيبة التى وصل إليها العرب فى مجال الطبيعات التجريبية " بلفة رياضية دقيقة حتى الرقم العشرى الرابع " وهى درجة من الدقة لا تختلف كثيرا عن تقديرها فى العصر الحاضر " (٤) .

وقد استطاع البيرونى على هذا المتوال - إيجاد الوزن النوعى لثمانية عشر عنصرا أو مركبا من الأحجار الكريمة والمعادن بدقة فائقة جعلت كثير من الغربيين أمثال

(١) الخازن / المرجع السابق ص ١٠ .

(٢) على يوسف (المهندس) / المرجع السابق المقدمة (ص ٣ / ص) .

(٣) د . عبد الحليم منتصر : أثر الإسلام فى النهضة الأوروبية ، ص ٢٢٢ .

(٤) د . عبد الحليم منتصر : أثر الإسلام فى النهضة الأوروبية ، ص ٢٢٢ . ويلاحظ أن الثقل النوعى أو الكثافة النوعية هو عبارة عن النسبة بين وزن حجم معين من المادة ووزن حجم مساو له من الماء المقطر فى درجة ٤ مئوية.

سارطون والنوميلى يثنون على طريقته ومهارته فى إجراء التجارب ، حيث أشار البيرونى إلى النسبة بين حرارة الماء الحار والبارد وهى ١٦٧٧:٤ (ولم يكن ممكنا قياس درجة الحرارة بدقة حينذاك ^(١)) ويذكر هنا قائمة من عمل فيدمان Veedman بين القيم التى حصل عليها البيرونى وهى بيانات محسوبة إما بالذهب أو بالزئبق وأما بالزمرد أو البلور الصخرى (الكوارتز) والعمود الأخير من المقاييس الصديئة :

المادة	عند البيرونى		الوزن الحديث
	الذهب	الزئبق	
ذهب	١٩٥٦	١٩٠٥	١٩٢٦
زئبق	١٢٧٤	(١٢٥٩)	(١٢٥٩)
نحاس	٨٩٢	٨٨٣	٨٨٥
حديد	٧٨٢	٧٧٤	٧٧٩
قصدير	٧٢٢	٧١٥	٧٢٩
رصاص	١١٤٠	١١٢٩	١١٢٥
زمرد	(٢٧٣)	٢٦٢	(٢٧٣)
كوارتز	٢٥٢	(٢٥٨)	(٢٥٨)

ويلاحظ على هذا الجدول مدى تطابق قياسات البيرونى ، فى الأوزان النوعية مع قياسات العصر الحديث . على الرغم من عدم توافر الإمكانيات العملية الموجودة فى وقتنا الحاضر ومنها اختراع الترمومتر على سبيل المثال .

رابعاً : علم الفلك

كما تحدثنا عن علم البصريات مرتبطاً بأبرز أقطابه وممثليه الحسن بن الهيثم ، سنتحدث عن علم الفلك من خلال أكبر شخصية فلكية إسلامية هى أبى الريحان البيرونى (ت ٤٤٠هـ - ١٠٤٨م) حيث إن إنجازاته فى علم الفلك تضارع إنجازات ابن الهيثم فى علوم البصريات والمناظر .

يقول المستشرق " نحا " ومن البيرونى أنه " أعظم عقلية عرفها التاريخ ، كان عنده إلمام بالمعارف الشاملة . فبرز فى الرياضيات والتاريخ .. كما عرف بمقدرته العجيبة على البحث والإطلاع ^(٢) .

(١) النوميلى / المرجع السابق ، ص ١٩٤ .

(٢) د . طى عبد الله الدقاع / المرجع السابق ص ٢٦١ .

ويعتبر كتاب " القانون المسعودى فى الهيئة والتنجيم " من أعظم مؤلفات البيرونى
كتبه عام ٤٢١هـ - ١٠٣٠م وسماه بذلك - أى القانون المسعودى نسبة إلى السلطان
مسعود الغزنوى (١)

ويعد هذا الكتاب أعظم موسوعة فى علوم الفلك ، والجغرافيا والرياضيات ويشتمل
القانون المسعودى على إحدى عشرة مقالة ، كل منها تنقسم إلى عدد من الأبواب تبلغ
فى مجموعها ١٤٢ بابا .

والبيرونى مؤلفات أخرى تقارب الثلاثمائة مؤلف من بين كتاب ورسالة منها :

١ - الآثار الباقية من القرون الخالية .

٢ - كتاب حساب المثلثات .

٣ - رسالة فى استخراج محيط الأرض .

٤ - الجماهر فى معرفة الجواهر .

٥ - كتاب تحديد نهايات الأماكن لتصحيح مسافات الساكن ... وغيرها .

وقد أفاد الغربيون من مؤلفات البيرونى أيما إفادة باعتراف سميث فى كتابه تاريخ
الرياضيات (الجزء الأول) حيث يقول " إن البيرونى كان ألمع علماء زمانه فى
الرياضيات و الفلك ، وإن الغربيين مدينون له بمعلوماتهم عن الهند ومقترهم فى العلوم
المختلفة " (٢)

منهج البيرونى العلمى :

ظهر المنهج الرياضى فى البحوث الفلكية لدى علماء المسلمين ، وخاصة عن العلامة
العربى أبو الريحان محمد بن أحمد البيرونى الذى استطاع أن يترجم النتائج الفلكية
التي حصل عليها من التجربة والرصد إلى لغة رياضية مستعينا بالبراهين الهندسية
والحسابية فى صياغة هذه النتائج فى جداول فلكية دقيقة .

والبيرونى يؤكد على قيمة التجربة الفلكية لتفسير ومعرفة الظواهر الطبيعية . فهو لا
يرتضى فى منهجه العلمى إلا الممارسة الشخصية لملاحظة الظواهر الفلكية توخيا
للحقيقة والعلم الصحيح " فإذا كان الحال على هذا وليس فيه غير التقليد بعد حصول
الهداية للمقصود ، والتهدى لمأخذه ، مع الحرص على الحق والثبوت على الأمانة
والصدق ، لم تسكن نفسى إلى غير المشاهدة " (٣) فهو بذلك يقر مبدأ التجربة

(١) على أحمد الشحات : البيرونى ص ٧٨

(٢) قدرى طوقان / موجه سابق ص ٣١١ .

(٣) البيرونى (أبو ريحان) : القانون المسعودى ، طبع حيدر آباد الكون سنة ١٩٥٤ ، ص ٢١٤ .

فإذا رمزنا بحرفى نق إلى نصف القطر المستوية الخطوط المساحية إليه وبحرف ر إلى نصف قطر الأرض وبحرف ف إلى ارتفاع الجبل وبحرف ن إلى الانحطاط ينتج من قواعد حساب المثلثات المستوية :

$$\text{ن ح ا ع أ د} = \text{ج ت ا ج أ د} = \text{ج ت ا ن} = \text{نق} \frac{\text{ع}}{\text{أ}} = \text{نق} \frac{\text{ر}}{\text{ن} \times \text{ف}}$$

$$\text{نق ر} = \text{ج ت ا ن} (\text{ر} + \text{ف}) = \text{ر ج ت ا ن} + \text{ف ج ت ا ن}$$

$$\text{نق ر} - \text{ر ج ت ا ن} = \text{ف ج ت ا ن} \text{ . ر (نق - ج ت ا ن) } = \text{ف ج ت ا ن}$$

$$\text{فينتج ر} = \frac{\text{ف ج ت ا ن}}{\text{نق} - \text{ج ت ا ن}}$$

وهذه المعادلة الأخيرة هي قاعدة البيرونى .

ويرى (كارلو نيلينو) * أنه مما يستحق الذكر أن البيرونى فى كتابه (القانون المسعودى) فيما بعد أراد تحقيق قياس المأمون .

فاختار جبلا فى بلاد الهند مشرفا على البحر وعلى بنية مستوية - ثم قاس ارتفاع الجبل فوجده ٦٥٢ ذراع وقاس الانحطاط فوجده ٢٤ بقيقة ، فاستنتج أن مقدار درجة من خط نصف النهار ٥٨ ميلا على التقريب ، فقال أن حاصل ضرب امتحانه هذا التقريبى كفانا دلالة على ضبط القياس المستعصى الذى أجراه الفلكيون فى أيام المأمون. (١)

ويعترف نيلينو " بأن قياس فلكى " المأمون " وقياس " البيرونى " لحيط الأرض من الأعمال العلمية المجيدة الماثورة للمسلمين .

إثبات دوران الأرض حول محورها :

ويعتبر البيرونى أيضا من القائلين باستدارة الأرض ودورانها حول محورها أيضا حيث كان رأى السائد حينئذ هو عدم وجود هذه الحركة واعتبار أن السماء تدور بما فيها من أجرام مرة واحدة كل يوم . وقد أيد البيرونى هذا رأى ، ولكنه خلال مناقشته للبراهين والأدلة أيد آراء بعض العلماء المسلمين الذين سبقوه إلى القول بدوران الأرض حول محورها وسرد آرائهم والاستدلالات الواردة على صحة رأيه وهى استدلالات يأخذ بها فى العلم الحديث (٢) . فمن المعروف أنه لو كانت الأرض ساكنة ، وسقط حجر من علو شاهق لاتخذ مسارا رأسيا يمتد إلى مركز الأرض . ولكن إذا كانت الأرض متحركة ، أصبح للحجر سرعتان ، أحدهما سرعة الهبوط رأسيا نحو المركز والأخرى سرعة أفقية مكتسبة من حركة الأرض . وتكون النتيجة وصول الحجر منحرفا نحو المشرق .

(١) نيلينو (كارلو الفونسو) : علم الفلك تاريخه عند العرب فى القرون الوسطى ، ص ٢٩٢ .

(٢) د . محمد جمال الدين الفندى ، د إمام إبراهيم أحمد : البيرونى ، طبع مصر سنة ١٩٦٨ من ١٢٢ .

وقد أمكن قياس ذلك الانحراف في العصر الحديث ولكن القدماء لم يثبتوه لصغر مقداره ، وفي ذلك يقول البيروني " وأما أنا فقد شاهدت أحد من مال إلى نصره هذا الرأي من المبرزين في علم الهيئة لم يلتزم نزول الثقل إلى الأرض على القطر عموداً على وجهها ، بل منحرفاً على زوايا مختلفة .. لأن الرجل رأى للثقل المنفصل عن الأرض حركتين : أحدهما دورية لما في طبقة الجزء من ثقل الكل في خواصه ، والأخرى مستقيمة لإنجذابه إلى معنته " (١)

ولا يخفى ما لهذا الإنجاز العلمي من تأثيره على نظريات علم الفلك جميعها يقول الدكتور موريس كلاين في كتابه تاريخ الرياضيات من الغابر حتى الحاضر " أن البيروني أثبت أن الأرض تدور حول محورها مما ساعد على تطوير نظريات قليلة جديدة " (٢)

إثبات الجاذبية :

والبيروني في أثناء شرحه لدوران الأرض حول محورها يكشف عن قانون الجاذبية مثل أن يكتشفها نيوتن في القرن السابع عشر ، وإن لم يتوصل البيروني إلى صياغة هذا القانون بشكل رياضي كما فعل نيوتن .

يقول البيروني " ... منها جذب السماء للأرض من كل النواحي بالسواء . وذلك يبطل الجزء ، ومنها المنفصل عنها ، فإن ما يلحقه من الجذب من جهة الأرض افتر فلا محالة أن الخلاء الذي في باطن الأرض يمسك الناس حوالها " (٣)

ويقول في كتاب آخر : " فحال الأرض من جميع جهاتها واحدة وكل من عليها فمنتصبون نحو العلو ، والأشياء الثقيلة تقع إليها طبقاً لما في طبيعتها إمساك الأشياء وحفظها " (٤)

ويقول في موضع آخر " والأرض تمسك ما عليها لأنها في جميع الجهات أسفل والسماء في كل الجهات علو " (٥)

إثبات كرية الأرض

يبرهن البيروني على كرية الأرض ، ويسوق على ذلك الأدلة الصحيحة وأهمها ، ظهور أعلى الجبال أولاً للسائر نحوها ، ثم ظهور باقيها بالتدريج حتى قواعدها ،

(١) البيروني : القانون المسعودي ، ج١ ص ٥٠ .

(٢) د . النفاذ / المصدر السابق ص ١٧٠ .

(٣) البيروني : القانون المسعودي ، ج١ ص ٤٤ ، ٤٤ .

(٤) البيروني تحقيق ما للهند من مقولة . ص ١٣٦ .

(٥) نفس المصدر / الموضع نفسه .

وبالمثل رؤية سارية السفن في البداية ثم يبدأ باقيها في الظهور شيئا فشيئا كلما اقتربت . (١) ويسوق برهان آخر وهو أن " القائم في محل منكشف الأفق ليس فيه شيء يمنع النظر إلى جميع الجهات يرى الأرض دائما على صفة مستر مستدير الحدود . فمن المعلوم أن الكرة هي الجسم الوحيد الذي يرى على شكل مستدير من أي جهة نظر إليه " . (٢)

استخدام البيروني لحساب المثلثات في حل المسألة الفلكية :

يعتبر البيروني أول من استعمل النسب المثلثية :

جا = جيب	جتا = جيب التمام	ظا = الظل
قا = قاطع	قتا = قاطع التمام	ظتا = ظل التمام

وهي نفس الرموز المستعملة حاليا في حساب المثلثات والفلك .

ولقد خصص البيروني أبحاث " المقالة الثالثة من القانون المسعودي " للرياضة وجدول حساب المثلثات التي تعتمد عليها الأرصاد والحسابات الفلكية . وفي تلك الأبحاث يظهر نبوغ البيروني وتوخيه الدقة في المسائل الرياضية والفلكية (٣) . فتوصل إلى قوانين الاستكمال في صورتها المبسطة ، والتي نسبت إلى نيوتن وجريجوري من بعده بستمائة سنة . وكان توصله إلى هذه القوانين نتيجة للبحث في دقة الجداول الرياضية ، وطرق استخدامها .

كذلك استطاع البيروني إيجاد قيمة النسبة التقريبية وتحديدها بما يساوي (٢١٤١٧٤٦٦) وهي نسبة قريبة من النسبة الحديثة وقدرها (٢١٤١٥٩٢٧) .

والنسبة التقريبية هي التي يرمز لها بـ (ط) وهي النسبة بين طول محيط الدائرة ونصف قطرها .

نخلص مما سبق إلى أن إنجازات علماء المسلمين في مجالات العلم الطبيعي المختلفة لم تجئ من فراغ ، وإنما جاءت نتيجة درايتهم الكاملة بمنهج العلم الاستقرائي القائم على استخدام التجربة المختبرية الدقيقة فقد رأينا المسلمين هم أول من اعتمدوا على التجربة وأسموها (الاعتبار) وقد جاء منهج جابر بن حيان كما رأينا معبرا عن ذلك أصدق تعبير . فقد عبر عنه الدكتور زكي نجيب محمود بأنه منهج لو كتب بلغة العصر ل جاء معبرا أصدق تعبير عن الطريقة العلمية الحديثة . (٤)

(١) البيروني القانون المسعودي ج ١ ، ص ٤٨ ، ٤٩ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٤٩ .

(٣) طي أحمد الشماط : البيروني ص ١٢٤ .

(٤) انظر : د . زكي نجيب محمود : جابر بن حيان ، ص ٦٠ - ٦١ .

بالإضافة إلى ذلك فقد فهم المسلمون طبيعة الغرض العلمى وأنزلوه فى مكانته العلمية اللائقة ، فحققوا بذلك إمكانية الربط بين التصور العقلى فى مرحلة فرض الفروض وبين التجربة كجمال للتحقق من صدقها ، وهو ما يعبر عنه فى المنهج العلمى الحديث بمرحلة الفروض الوصفية المثمرة التى تضيف الجديد إلى العلم .

وبذلك فقد تكامل لدى علماء المسلمين الفهم الكامل لطبيعة مراحل الدليل الاستقرائى من ملاحظة وتجربة وفرض الفروض وتحقيقها وهو ما يعبر عنه بتأسيس النظرية العلمية .

وقد أترك المسلمون بروح ثاقبة أن منهج الاستقراء لا يقوى بمفرده على الوفاء بمتطلبات النظرية العلمية المتكاملة ، لذا فقد استعانوا بالمنهج الرياضى فى التعبير عن نتائج التجربة بطريقة كمية مختصرة دقيقة . أدت إلى تطور مباحث العلم الطبيعى المختلفة - كما رأينا - وحقق نتائج طابقت إلى حد بعيد نتائج العلم فى العصر الحديث.

الخلاصة :

وهكذا نرى من كل ما أسلفناه أن المسلمين كانوا أصحاب نظرة علمية متكاملة تقوم على استخدام المناهج العلمية فى شتى فروع المعرفة ، وخاصة فيما يتعلق بعلوم الرياضة والطبيعة . وكان مرد ذلك إلى ما تهيأ لهم من خصائص التفكير العلمى التى سبقوا بها عصرهم ، وتميزوا بها دون من عاصرهم من شعوب الأرض ، وكشفوا عن طريقها ، عن كنوز من الحقائق ميزت تراثهم الأصيل المبتكر .

والإضافات المنهجية السابقة الذكر فى مجال علوم الرياضيات والطبيعة تجنى أكبر شاهدا على مدى تضلع علماء المسلمين فى جوانب العلم المختلفة ، وتؤكد مدى سبقهم إلى اكتشاف الطريقة العلمية بكامل مواصفاتها . تلك الطريقة التى لا تختلف فى شئ عن طريقة العلم الحديث فى معالجة قضاياها . والأمر الذى يستدعى الانتباه فى هذه الإضافات أنها عبرت عن روح المنهج العلمى الحديث وعن سياق الطريقة العلمية الحديثة التى تتخذ من لغة الكم لا الكيف وسيلة للتعبير عن نظريات العلم فى مختلف فروعها التى أنشأتها عبقرية الإنسان .

والتقييم الغربى والمنهجى لمثل هذه الإنجازات العلمية الرائعة لعلماء المسلمين جاء فى أكثر من موضع على لسان المنصفين من المستشرقين الذين أرخوا للعلم الإسلامى

وخاضوا بين دروبه معترفين فيه بالسبق والريادة لعلماء المسلمين ، الذين لولاهم لما استطاعت أوروبا أن تنفض عن نفسها غبار التخلف ، وأن تفيق من سباتها العميق الذي غطت فيه قرونها .

فالفضل كل الفضل ينسب إلى جهود علماء المسلمين الذين حافظوا على التراث القديم الذي تلقوه عن الحضارات القديمة وحفظوه ، ثم أضافوا إليه كنوزًا من الحقائق الأصلية المبتكرة التي لم تكن معروفة من قبل والتي انتقلت إلى أوروبا في مطلع نهضتها فأحدثت التطور الهائل الذي نشهده الآن في كل نواحي العلم والمعرفة .

نسق إسلامي لمناهج البحث العلمي

د. أحمد فؤاد باشا

إن البحث العلمي واحد من أوجه النشاط المعقدة التي يمارسها الطماء باستقصاء منهجى فى سبيل زيادة مجموع المعرفة العلمية وتقنياتها . لكن أغلب المشتغلين بالبحث العلمى فى مجال العلوم الطبيعية يعتقدون أن أى دراسات منهجية فى كيفية إجراء البحث العلمى لا يمكن أن تنهى بفائدة تعادل التدريب الذاتى للباحث والاسترشاد بخبرات المتفرسين فى ميدان اهتمامه عند معالجة المراحل الفطية فى البحث . أما المنظرون ، من ناحية أخرى فيرون أن عملية البحث العلمى إذا ما تركت تماما للتجارب الشخصية والممارسات العفوية المضيفة للوقت والجهد فإنها لن تؤتى أبداً كامل أكلها . ولهذا يسمى هؤلاء المنظرون ، من الطماء والفلاسفة والمناطق إلى تطيل الطرق التى تمت بها الكشوف العلمية واستنباط بعض التطبيقات من آراء الطماء الناجحين لتكون بمثابة قواعد عامة للإرشاد والتوجيه أو مناهج فى البحث العلمى . وبطبيعة الحال . تتطلب فروع العلم المختلفة مناهج مختلفة ، ومع ذلك فهناك بعض المبادئ الأساسية والأساليب الذهنية التى تشترك فيها أغلب أنواع البحث العلمى . ويطلق على العلم المعنى بطرائق ومناهج البحث فى العلوم للوصول إلى الحقيقة العلمية أو للبرهنة عليها اسم " علم مناهج البحث Methodology ، وهو يندرج عادة ضمن موضوعات " فلسفة العلم التى اتسع نطاق اهتمامها فى العصر الحاضر ليشمل دراسة وتحليل كل ما يتعلق بالعلوم وافتها وتطورها وتقنياتها من مختلف الفواحي المعرفية والمنهجية والقيمة والانطولوجية والاجتماعية والتاريخية وغيرها وذلك بهدف التعرف على مكانة العلم فى حياتنا ودوره فى تكوين نظرة الإنسان الشاملة إلى قضايا الوجود والحياة .

والطريقة المتبعة فى تكوين علم المناهج منذ نشأته إبان العصور الحديثة تتم عادة بالتنسيق بين خبرة العالم المتخصص فى علم من العلوم وبراعة الفيلسوف أو المنطقى الذى يبحث فى تطور العقل الإنسانى والتعرف على ملكاته المتعددة ، وينحون نحو التعميم واستخلاص الخصائص العامة للمناهج المتبعة فى فروع العلم المختلفة ، ثم يحاول أن يصوغ نتائجها النهائية على هيئة مذهب فى العقل الإنسانى من حيث طبيعة اتجاهاته فى البحث عن الحقيقة . لكن الصورة المثالية لتحقيق ذلك التنسيق على أكمل وجه بين العلماء والفلاسفة المناطق ظلت دائماً بعيدة المنال ويظهر فى هذه الأثناء كثير من الخلط بين المفاهيم والرؤى التى جعلت معالم علم مناهج البحث غير واضحة تماماً فى أذهان المثقفين ، ناهيك عن مواطن الغموض والقصور التى يزخر بها هذا العلم حتى بالنسبة لمن يمارسونه بحثاً وتدريساً وتأليفاً .

ويكفى دليلا على بعض أوجه اللبس والغموض في علم مناهج البحث بمسورته الواقعية أن نشير إلى عدد من التساؤلات التي يثيرها في ذهن استخدام الفاظ " المنهج " والمنهجية " والأسلوب العلمي " في جانب كبير من الأدبيات الحديثة التي تعالج قضايا الفكر الإسلامي . هل المقصود هو حصر معاني هذه الألفاظ ومدلولاتها في إطار العمليات المنطقية الاستدلالية من قياس واستقراء واستنباط إلخ ؟ أم المقصود مجموعة الوسائل والخطوات الإجرائية التي يمارسها الباحث بالفعل ، ويطورها من مرحلة إلى أخرى خلال بحثه ؟ وهذه الوسائل تختلف بطبيعة الحال من علم إلى آخر ؟ أم يكون المقصود " بالمنهج العلمي " تلك الطريقة الخاصة التي يسعى إليها كل باحث ويستخدمها في طرح وتناول المشكلات الموضوعية قيد البحث ؟ وأمام هذه التساؤلات الثلاثة تبقى علاقة الذات بالموضوعية هي الأخرى موضوعا للاستفسار . هل يشترط أن يسقط الباحث أيديولوجيته على موضوع بحثه ويراعى الاتجاه النظري الذي ينتمي إليه داخل هذا الميدان أو ذلك من ميادين المعرفة . وأن يكون واعيا بالتزامه بمنظور فلسفي يختاره ويؤثره على غيره ، ومتسقا في بحثه مع مذهبه أو وجهة نظره فلا مكان للحيدة الفلسفية إزاء ما يطرح من قضايا أو مواقف ؟ أم أن الباحث وفق منهج علمي يجب أن يكون خالي الذهن من أي مذهب مسبق يمكن أن يؤثر على سير أبحاثه ؟ .

ثم ما هذا اللبس والغموض والاضطراب الذي يتخلل أحاديث المفكرين الإسلاميين وينتشر في ثنايا مؤلفاتهم عندما يخلطون بين " المناهج " بصيغة الجمع و " المنهج بصيغة المفرد ؟ وهل مالدينا هو منهج إسلامي واحد أم مناهج متعددة ؟ وأين هو " النموذج " الإسلامي للمنهج العلمي الذي يمكن القياس عليه والرجوع إليه في كل علم من العلوم ؟ أو يمكن أن نعلمه لطلاب المدارس والجامعات العربية والإسلامية في مقابل ما يدرسونه من نماذج وضعية متقوصة تدعى القدرة على تفسير حركة العلم والمعرفة وتزعم أنها لا تقطع الطريق على الابتكار لنظريات جديدة ، رغم أنها في حقيقتها تفرض رؤية معينة للأشياء وتحدد منطقا هلاميا للكشف العلمي ونطاقا محددا للخبرة الإنسانية . ومن أمثلة هذه النماذج ما يعرف باسم " النموذج الكوهني " KubnianPattern و " منطلق الكشف العلمي " لكارل بوبر اللذين يروج لهما كثيرا كلما تطرق الحديث إلى نظرية العلم ومنهجه ؟ وهل صحيح ما يؤمن به علماء المناهج من أن قضية المنهج العلمي قد بت فيها ولم تعد تحتاج إلى نظر جديد ، وأنه ما علينا إذا أردنا أن نجنى ثمار البحث العلمي كما يجنيها غيرنا إلا أن نعرف ذلك المنهج الذي ألفوا ترديدته منسوبا إلى بيكون وميل وديكارت حتى أوشكنا على تصوره لائحة أو قائمة بالتعليمات والإرشادات التي لا ينبغي الانحراف عن تطبيقها وكأنها طائفة من الوصفات المجربة

التاجحة ، يتعين على أى باحث الالتزام بها فى المجالات التى يريد دراساتها ويسعى إلى إدراك شئ عن حقيقتها؟.

وأخيرا ، ما السبب فى هذا الخلط الواضح الذى أصاب ميزان الانتاج الفكرى فى هذا الموضوع حيث تميل الأقلام كثيرا إلى تناول مناهج البحث من الزاوية الفلسفية أو المنطقية على حساب جوانب أخرى على نفس الدرجة من الأهمية مثل سيكولوجية البحث العلمى وخبرة العلماء الذاتية فى مقارنة ومن منظور إسلامى رشيد ؟.

كل هذه التساؤلات التى أوردناها تشير إلى مدى الفارق الكبير بين الصورتين المثالية والواقعية لمناهج البحث فى العلوم المختلفة بصورة عامة ، وفى العلوم الطبيعية والرياضية بصورة خاصة وأن نظرة فاحصة إلى كتابات المتخصصين فى العلوم وفلسفتها على حد سواء يمكن أن تدلنا على حقيقة هامة مؤداها أن مناهج البحث العلمى ليست أبدا قواعد ثابتة ، بل هى تتغير تبعا لمقتضيات العلم وأنواته ، وتكون قابلة للتعديل المستمر حتى تستطيع أن تقى بمطالب العلم المتجدد ، وإلا فإنها تكون عبئا على حركة العلم وتقدمه . كما أن العلوم المعاصرة ، من ناحية أخرى قد بلغت درجة من التشابك والتداخل فيما بينها ، بحيث يصعب معها الفصل التام بين أصول المنهج الثابتة وفروعه القائمة على جدلية العلاقة المتغيرة بين الملاحظة التجريبية وتفسيرها العلمى أو المنطقى وتظل تفاصيل المناهج الفرعية فى تطورها وتغيرها مرهونة بالظروف التقنية فى معامل البحث والاختيار ومعتمدة على طبيعة الموضوعات محل الدراسة التى تختلف من علم إلى علم بل وتختلف فى داخل العلم الواحد وكل أنواع المناهج الفرعية تعتبر فى حقيقتها خطوات لمسائل جزئية فى منهج واحد عام هو المنهج العلمى الذى يدفع مسيرة التحصيل المعترفى والتقدم العلمى والتفنى . على أن يكون المعيار فى قياس سلامة أى منهج هو قيمته الحقيقية التى يكتسبها من نجاح العلم فى بلوغ نتائجه وتحقيق غاياته فالاستناد إلى مسلمة ثابتة تنطلق منها بنية المنهج الأساسية وتأخذ فى اعتبارها عملية التصحيح المستمرة لتلك العلاقة المتنامية والمتبادلة بين الذات الباحثة وموضوعات البحث المختلفة المنبثقة فى جنبات الكون الفسيح^(١).

(١) لمزيد من التفصيل حول نشأة علم مناهج البحث وتطوره وأيضا حول بعض الأفكار التى جاءت فى هذه المقدمة ، يمكن الرجوع إلى:

- د. عبد الرحمن بدوى ، مناهج البحث العلمى ، وكالة المطبوعات الكويت ١٩٧٧.
- بول موى ، المنطق والفلسفة العلوم ، ترجمة د. فؤاد زكوى مكتبة دار العمريية للنشر والتوزيع ، الكويت ١٩٨١.
- د. صلاح قنصوة ، فلسفة العلم ، دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة ١٩٨١.
- د. ب. بريدج ، فن البحث العلمى ، الترجمة العربية دار اقرأ بيروت ١٩٨٢.
- د. ماهر عبد القادر محمد على ، فلسفة العلوم ، دار النهضة العربية ، بيروت ١٩٨٤.

تلك كانت بعض الأسباب التي دعتنا إلى القيام في هذه الدراسة بمحاولة أولية تهدف إلى وضع تصور لنسق^(١) إسلامي ينتظم مختلف مناهج البحث العلمي ، نستوحى خصائصه العامة مباشرة من خصائص التصور الإسلامي ومقوماته ونستمد عناصره الرئيسية من واقع مشكلات البحث العلمي وتاريخه ونشكل وحداته البنائية على أساس الثوابت والمتغيرات المعروفة في الأطر الفكرية والعملية للعلوم الطبيعية والتقنية ، ونتبع من خلاله مجالا أرحب لإعداد الباحث العلمي الجيد واستفادة أكبر من السبل التي يسلكها الباحثون أنفسهم .

إسلامية المنهج العلمي :

إن الأخذ بالمنهج الإسلامي في مجالات البحث العلمي يجب - في اعتقادنا - أن يقبل على أنه حقيقة منطقية وضرورية حضارية . أما القول بأن إسلامية المنهج العلمي حقيقة منطقية فيكفي شاهدا على صحته أن علوم الكون والحياة إسلامية بطبيعتها لأن موضوعات البحث فيها هي كل ما خلق الله في كتابه المنظور . كما أن قراءة التراث الإسلامي تدلنا على أن المسلك الذي اتبعه علماء الأصول وعلماء الحديث في الوصول إلى الصحيح من الوقائع والأخبار والأقوال قد انسحب على أسلوب التفكير والتجريب في البحث العلمي فنرى - على سبيل المثال - أن الحسن بن الهيثم قد استخدم الاستقراء وقياس الشبه في شرحه لتفسير عملية الإبصار وإدراك المرئيات حيث يقول :

" لا يتم الإدراك إلا بتشبيه صورة المبصر بصورة قد أدرکها المبصر من قبل ثم إدراك التشابه بين الصورتين ، ولا يدرك التشابه بين الصورتين إلا بقياس " كما نجد ابن الهيثم يستعمل لفظ " الاعتبار " (وهو قرأني) ليدل على الاستقراء التجريبي أو الاستنباط العقلي . وهذا أبو بكر الرازي يصف منهجه في تعامله مع المجهول مستخدما الأصول الثلاثة : الاجتماع والاستقراء والقياس ، فيقول : " إنا لما رأينا لهذه الجواهر أفاعيل عجيبة لا تبلغ عقولنا معرفة سببها الكامل لم نر أن نطرح كل شيء لا

- د. جون ب. فيكسون ، العلم والمشتغلون بالبحث العلمي في المجتمع الحديث ، الترجمة العربية ، عالم المعرفة ، الكويت ١٩٨٧ .

- روبرت م. أغروس وجورج ن. ستانسير ، العلم في منظوره الجديد ترجمة د. كمال خليلي ، عالم المعرفة ، الكويت ١٩٨٩ .

- د. حسن عبد الحميد عبد الرحمن ، المراحل الانتقائية لنهجية الفكر العربي والإسلامي ، حوايات كلية الاناب جامعة الكويت الرسالة الرابعة والأربعون ، الكويت ١٩٨٧ .

- د. أحمد نزار باشا فلسفة العلم بنظرة إسلامية ، القاهرة ٨٤ راجع أيضا مراسلتا نمو صياغة إسلامية لنظرية العلم والتقنية مجلة المسلم المعاصر ، ج ٥٥ (١٩٨٩) .

(١) النسق : ما جاء من الكلام على نظام واحد ، والنسق من كل شيء ما كان على طريقة نظام واحد . ونسق الأستاذان : انتظامهما في النبذة وحسن تركيبها (ننظر : لسان العرب ، مادة نسق) .

تدركه ولا تبلغه عقولنا لأن في ذلك سقوط جل المنافع منا بل نضيف إلى ذلك ما أدركناه بالتجارب وشهد لنا الناس به ولا نحل شيئاً من ذلك محل الثقة إلا بعد الامتحان والتجربة له ما اجتمع عليه الأطباء وشهد عليه القياس وعرضته التجربة فليكن أمامك (١) .

وأما قولنا بأن إسلامية المنهج العلمي ضرورة حضارية فذلك لأن إسلامية المنهج أو أسلمته من شأنها أن تخلع عليه من خصائص الإسلام ما يحطه عالمياً ومسالماً للتطبيق في كل زمان . فالتصور الإسلامي يوحي بأن الحركة الدائبة والتحول المستمر هو الناموس الثابت المطرد لهذا الوجود الحادث الفاني ، وهو بصفة خاصة قانون الحياة وقاعدتها .. ومن ثم يوجه النظر إلى هذه الحركة الدائبة ، وهذا التحول المستمر في الكون والحياة ، وما يطرأ عليها دائماً من تقلبات وأطوار ، ولكنه ينسب كل شيء إلى مشيئة الله وقدره ، فيخرج بذلك من كل المتناقضات التي تعانيتها الفلسفات الوضعية والتي لم تجد لها حلاً شاملاً (٢) وفي اعتقادي أن إدراك المسلمين الأوائل لهذه الحقيقة بكل أبعادها الإيمانية كان السبب الأول لتقدمهم ورفيقهم ، بعد أن وجدوا في مبادئ الإسلام كل مقومات الازدهار العلمي والحضاري ، وهدتهم تعاليم الدين الحنيف إلى أصول المنهج العلمي السليم (٣) .

وعندما انتقلت العلوم الإسلامية إلى أوروبا ، فطن علماءها إلى سر تقدم المسلمين وسعوا إلى اتباع منهجهم بعد أن وجدوه سمة العلوم في الحضارة الإسلامية ، وقال روجر بيكون في ذلك : " أنه باتباع المنهج التجريبي ، الذي كان له الفضل في تقدم (العرب) ، فإنه يصبح بالإمكان اختراع آلات جديدة تيسر التفوق عليهم .. ففي الامكان إيجاد آلات تمخر عباب البحر دون مجذاف يحركها ، وصنع عربات تتحرك بدون نواب الجر ، وإيجاد آلات طائفة يستطيع المراء أن يجلس فيها ، ويدير شيئاً تخفق به أجنحة صناعية في الهواء مثل أجنحة الطير (٤) لكن النهضة الأوربية لم تأخذ من العلوم الإسلامية سوى الجانب المادي من منهجها التجريبي وتقنياتها ، وتركت جانباً الإيمان الذي يوجهها نحو الله تعالى ويسخرها لخدمة البشر . ولذا فإن العلم في

(١) د. أحمد فؤاد باشا ، فلسفة العلوم الطبيعية في التراث الإسلامي دراسة تحليلية مقارنة في المنهج العلمي ، مجلة المسلم المعاصر ج ٤٩ (١٩٨٧) .

— الاستشار عبد العظيم الجندي ، القرآن والمنهج العلمي المعاصر دار المعارف ١٩٨٤ .

(٢) سيد قطب ، مقومات التصور الإسلامي ، دار الشروق ١٩٨٦ .

— د. علي سامي النشار ، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، وخاصة الباب الأول من الجزء الأول ، دار المعارف الطبعة الثامنة (١٩٨١) .

— د. مصطفى حلي ، مناهج البحث في العلوم الإسلامية ، مكتبة الزمراء ١٩٨٤ .

(٣) د. أحمد فؤاد باشا ، التراث العلمي الحضارة الإسلامية ، القاهرة ١٩٨٤ .

(٤) عبد المجيد عبد الرحيم ، مدخل إلى الفلسفة بنظرة اجتماعية ، القاهرة ٧٦ .

الحضارة المادية الحديثة والمعاصرة بتخليه عن الإيمان والسمو الروحي ، قد اعتبر قيمة حقيقية مطلقة في حد ذاته وبإلغ الناس في تقديسه وتمجيده على أساس أنه هو القوة القادرة على تحقيق الجنة الموعودة للإنسان على الأرض ، فأنصار هذه النزعة العلمية المتطرفة Scientism يريدون كل شيء إلى العلم ، ولا يسلمون إلا بالمنهج العلمي والحقيقة العلمية . كذلك أصبح التطور الكمي للعلم والتقنية غاية في حد ذاته ، ونشأت النزعة التقنية المتطرفة Technocracy التي يرمى أنصارها من التقنيين والخبراء للفنيين إلى فرض سيطرتهم باعتبارهم الأحق في هذا العصر بإدارة المجتمع واتخاذ القرارات الكبرى بشأنه . وأمام هذا التطرف العلمي وفي مقابله ظهرت حركات عقلية جديدة تدعو إلى "اللاعلمية" Antiscience وتمارب الانغماس الأعمى في ماديات الحضارة الصناعية وترفع صيحات التحذير من أن أطوار التقدم العلمي والتقني بدون النظر إلى صلته بمعنى الحياة الإنسانية سوف ينتهي بالإنسان إلى القضاء على حضارته . بل إن بعض هذه الحركات المناهضة لتقديس العلم والتقنية أخذت تدعو إلى الهروب من الحضارة المعاصرة بكل مافيها من مظاهر مادية خادعة ، ورفعت شعارات العودة إلى الفطرة (١)

من هنا كانت إسلامية المنهج العلمي ، أو أسلمته ، ضرورة حضارية ملحة لضمان مواصلة التقدم العلمي والتقني مع الحفاظ على إنسانية الإنسان ذلك لأن الإيمان الخالص والسمو الروحي يفتيان في مقدمة الخصائص التي يتميز بها المنهج العلمي الإسلامي ، وإليهما تعزى كل القوى الدافعة للكاتب الباحث العلمي على طريق الإبداع والابتكار . فالإيمان الخالص هو الذي يجعل العقل أقدر على كشف الحقيقة العلمية ، وأكثر تهيباً لاستقبالها وقبولها . وهل الكشف العلمي إلا حل لمشكلة يظفر به الباحث بعد عناء تحليل منهجي شاق وبقيق ، أو يناله في فكره طائفة أو في رؤية تتراعى له أو يخطر له حلم أو إلهام.

وإذا كان ما حدث في الغرب من انزواء لعلوم الدين في أركان الكنيسة يتعلق بالصراع بين الكنيسة والعلماء ، فإنه من الخطأ أن يسود الاعتقاد بأن الانفصال بين العلم والدين شرط من شروط قيام الحضارة ، أو أن العلم بفروعه المختلفة لا يمكن إلا أن يكون "علمانياً" لقد أدى هذا الاعتقاد الخاطي في بلاد المسلمين إلى حالة من الركود العلمي شلت في ظلها كل مقومات الإبداع والابتكار في مختلف مجالات النشاط الإنساني (٢) ولم يعد أمامنا الآن سوى الأخذ بالمنهج العلمي الإسلامي الذي سبق

(١) وحيد الدين خان : واقعنا ومستقبلنا في ضوء الإسلام ، ترجمة : د. سمير عبد الصمد إبراهيم ، مراجعة : د. هيد الطيم عويس ، دار المسحوة ، القاهرة ١٩٨٤ ، ص ٢٥١ - ٢٥٦ .
انظر أيضاً : المهم الفلسفي ، مجتمع الأمة العربية ، القاهرة ١٩٨٢ (مادة ٢١٤ : تقنوقراطية ، ومادة ١٠٤ : نزعة طنية) .

(٢) راجع : د. يحيى مائيم فرغل : حقيقة العلمانية بين الضلالة والتفريب الأمانة العامة للجنة العليا للدعوة الإسلامية بالازهر الشريف ١٩٨٩

لأسلافنا أن صنعوا به حضارة تزهو على كل الحضارات . فهو الأقدر على إزكاء روح الصحوة الإسلامية الحضارية ، وعندئذ سيكون له أجل الأثر في تصحيح وجهة العلوم لدى عقلاء الغرب ومفكره ، إذا ما درسوا الإسلام في حقائقه، واستقنوا من منهجه في إصلاح شئون حضارتهم .

الثواب والمتغيرات في المنهج العلمي الإسلامي :

سبق أن ذكرنا في مقدمة هذه الدراسة أن تصورنا العام لبنية المنهج العلمي الإسلامي سوف نستلهمه مباشرة من خصائص التصور الإسلامي ومقوماته وذلك انطلاقاً من الإيمان التام بأن الثواب والمتغيرات الإسلامية يجب أن تكون هي الإطار الذي يحكم كل مناهج النظر في قضايا الوجود والفكر والمعيار الذي يحدد ضوابط التطبيق الإنساني لتلك المناهج بما يحقق إرادة الله سبحانه وتعالى في إعمار الحياة على الأرض فالإسلام يتميز عن كل ما عداه من الشرائع السماوية أو الفلسفات والمذاهب الوضعية بخاصية التوازن بين الثبات والتطور ، والجمع بينهما في تناسق مبدع ، واضعاً كل منهما في موضعه الصحيح .. الثبات فيما يجب أن يخذ ويبقى من أهداف وغايات وأصول وكليات ، والمرونة فيما ينبغي أن يتغير ويتطور من وسائل وأساليب وفروع وجزئيات ، ذلك لأن الله سبحانه وتعالى قد شرع المنهج الإسلامي للكينونة البشرية كلها ، في جميع أزمانها وأطوارها . ليكون أصلاً ثابتاً تتطور هي وترتقى ، وتنمو وتتقدم دون أن تهتك بجدران هذا الإطار . وما ينطبق على المنهج الإلهي الذي أخبر الله به عباده ينسحب كذلك على الصنعة الإلهية في الكون كله . فحركة الحياة والفكر تستمر وتتسارع داخل إطار ثابت وحول محور ثابت ، ومادة الكون في مجموعها ثابتة ، وإن اتخذت أشكالاً مختلفة دائمة التغير والتطور . وجوهر الإنسان واحد ، وإن تقدمت معارفه وتضاعفت إمكاناته فهو يمر بنظوار شتى يرتقى فيها وينحط حسب اقترابه أو ابتعاده من جوهر إنسانيته .

إن الثواب الإسلامية هي التي تضبط الحركة البشرية والتطورات الحيوية فلا ينفلت زمامها كما وقع لأوروبا عندما أفلقت من عروة العقيدة ، كما أن الثواب الإسلامية هي التي تصون الحياة البشرية ، وتضمن مزية تناسقها مع النظام الكوني العام ، وتحكم قوانين التطور فلا تتركها على إطلاقها (١) .

وعندما نعرض الآن لبناء منهج علمي في ضوء هذا التصور الإسلامي فإنه يتعين علينا قبل كل شيء أن نحدد الثواب والمتغيرات الفكرية والعلمية لهذا المنهج ، ويكون من

(١) لمزيد من التفاصيل حول خصائص الإسلام راجع :

- سعيد قطب ، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته ، دار الشروق ١٩٨٧ .

- د. يوسف القرضاوي ، الخصائص العامة للإسلام ، مؤسسة الرسالة ١٩٨٥ .

السهل بعد ذلك توصيف المناهج القرعية للعلوم المختلفة في إطار النسق الإسلامي
لبنية المنهج العلمي العام بأصوله وكيالاته .

(أ) ثوابت فكرية إيمانية :

ونعني بها مجموعة المسلمات والقضايا الأساسية التي يتعين على الباحث أن يسلم
بصحتها منذ البداية ، وأن ينطلق منها في كل عمليات التفكير العلمي قبل شروعه في
ممارسة البحث والتنقيب عن سر ظاهرة ما من الظواهر التي يعمد إلى دراستها .
ومثل هذه المسلمات تعتبر - في رأينا - مقدمة ضرورية في بنية النسق الإسلامي
لمناهج البحث العلمي وذلك لفائدتها العظمى في تهينة الباحث الجيد ، وتزويده بمبادئ
بسيطة أو مركبة تساعد على تكوين النظرة الكلية الشاملة ، ولا تؤدي أبدا إلى تناقض
مهما بلغت مسيرة العلم وإنجازات التقنية ، ويمكن إجمال هذه الثوابت فيما يلي :-

١ - التوحيد :

التوحيد (١) هو أول الثوابت الإسلامية ومصدر باقي المسلمات الفكرية والإيمانية
أمرنا الحق سبحانه وتعالى به في أول ما نزل من آيات القرآن الكريم ، ليكون بمثابة
نقطة الانطلاق وحجر الزاوية في بناء أي نسق علمي سليم يوجه رؤية الإنسان لحقائق
الحياة والفكر والوجود ويساعده على فهم وقراءة كلمات الله القرآنية في كتابه المسطور
وكلماته الكونية في كتابه المنظور (٢) . قال تعالى :

" اقرأ باسم ربك الذي خلق " (سورة العلق : ١)

وعقيدة التوحيد هي التي تحفظ كرامة الإنسان وتكرمه باخضاعه الخالق الواحد
جل وعلا ، وتحرره من سلطان العقائد الوثنية أو المذاهب الوضعية . فإله سبحانه
وتعالى هو الحق المطلق وهو مصدر كل الحقائق المعرفية الجزئية التي أمرنا بالبحث
عنها واستقرائها في وحدة النظام بين الظواهر الطبيعية والإنسانية باعتبارها مصدرا
للثقة وليست ظللا أو أشباحا أو مصدرا للمعرفة الظنية كما نظرت إليها الثقافة
اليونانية وفي ظل عقيدة التوحيد تتحقق " أسلمة " العلوم ومناهجها وتقنياتها بمعناها
الصحيح ، ويصح المفهوم الإسلامي للعلم أوسع وأشمل من المفهوم الشائع لدى فلاسفة
العلم على اختلاف مذاهبهم . فهناك العلم الظاهر في عالم الشهادة والعلم الغيبي الذي
أخبرنا الله به في القرآن الكريم وعلى لسان نبيه الأمين عليه الصلاة والسلام . ويكون
العلم الظاهر دنيويا بعلاقاته مع الأشياء وتعبديا في نفس الوقت لصلته بإله الواحد .

(١) ينفرد التصور الإسلامي بتصوير التوحيد الكامل الخالص ، من بين سائر التصورات الاعتقادية والفلسفية السائدة في
جنابات الأرض . راجع سيد قطب شخصائهم التصور الإسلامي ومقوماته ، ص ١٨٢ وما بعدها دار الشروق ١٩٨٧ .

(٢) راجع مقالنا : قراءة إسلامية في كتاب الكون ، مجلة الأهر ، عدد رمضان ١٤٠٩ هـ

ومن كانت عقيدته الدينية هي التوحيد يجد في نفسه دافعا أقوى مما يجد سواء نحو أن يبحث دائما عن الوحدة التي تؤلف بين الكثرة أيا كان الموضوع . فيبحث عن محور الوحدةانية في الشخصية الإنسانية برغم اختلاف الجوانب الكثيرة في حياة الفرد الواحد واختلاف العلوم الباحثة في تلك الجوانب. وكذلك يبحث عن محور الوحدةانية في الكون بأجمعه مجتمعا في وجود واحد.

ومن لطائف العلم التي نشير هنا إليها ما نلاحظه من تشابه بين نواميس القوى الطبيعية الناتجة عن خصائص المادة الجوهرية ، على نحو ما يبدو من قوانين الجذب الكهربى والجذب الثقافى على سبيل المثال . وقد شرع العلماء حديثا في البحث عن الصيغة العلمية (الرياضية) التي توحد بين مختلف أنواع القوى الموجودة في الطبيعة، وأحرزت جهودهم نجاحا كبيرا على هذا الطريق^(١) . ومن الصفات الجديدة للمعرفة العلمية المعاصرة أن الحواجز الظاهرة بين فروع العلم المختلفة أخذت تنوب تدريجيا لكي تحل العلوم المتداخلة والتكاملة محل العلوم المتعددة والمنفصلة ويتوقع فلاسفة العلم والمؤرخون له أن العلوم كلها يمكن أن تتدرج في بناء نسقى واحد بحيث يكون ترتيبها في ذلك النسق المتكامل ترتيبا قائما على وضع ما هو خاص من قوانين ومبادئ وفروض تحت ما هو أعم منه . ولقد توقع هيزنبرج هذه النتيجة للعلوم المعاصرة عندما ذكر في محاضرة ألقاها بجامعة لايبزج عام ١٩٤١ أن الفروع المختلفة للعلم قد بدأت في الانصهار في وحدة كبيرة^(٢) وحول فكرة " العلم الموحد " هذه يقول رودلف كارناب " لا وجود لمصادرة متعددة للمعرفة بل هناك علم واحد فقط . فجميع المعارف تجد لها مكانا في هذا العلم والمعرفة في حقيقتها ذات نوع واحد فقط وما المظهر الخارجى للخلافات الأساسية بين العلوم إلا نتيجة مضللة لا استخدامنا لغات فرعية للتعبير عن هذه العلوم"^(٣) . والباحث المؤمن هو الذى يفهم شهادة التوحيد في إطاره الشامل الذى يجمع بين وحدة النظام في بناء الذرة وبناء المجموعة الشمسية ، وبين وحدة الطاقة بردها إلى أصل واحد وإن تعددت صورها ، وبين وحدة الحركة في طواف الاكترونات حول النواة وطواف الكواكب حول الشمس ، وطواف المسلمين حول الكعبة المشرفة .

إن تأكيد كل هذه المعانى في فكر الباحث العلمى ووجدانه يعتبر من أهم مقومات الشخصية العلمية التى يبذل العلماء على أساسها في اطمئنان وهندو ونقاء . وهنا

(١) نجح العلماء الثلاثة عيد السلام - وينبرج - جلاشو ، نجاحا جزئيا في التوحيد بين قوى القوة الجاذبة الكهربائية والقوة النووية الضعيفة وكانت هذه النتيجة الهامة واحدة من الاكتشاف العلمية للميزة التي أفلت العلماء الثلاثة للحصول على جائزة نوبل في الفيزياء عام ١٩٧٩ .

(٢) فيرنر هايزنبرج ، المشاكل الفلسفية للعلوم النووية ، ترجمة د. أحمد مستجير ، القاهرة ١٩٧٢ .

(٣) راجع مؤلفنا . الفلسفة العلوم بنظرة إسلامية، ص ٤٧ .

يتحقق الانسجام الكامل بين الفكر والعمل بعيدا عن غيوم المذاهب الفلسفية الرديئة التي تشوه الوجه الناصع لكل حقيقة .

٢- النظام الكوني :

إن الإيمان بوحداية الله سبحانه وتعالى يستلزم بالضرورة العقلية أن يرد الإنسان كل شيء في هذا الكون إلى الخالق الحكيم الذي أوجد هذا العالم بإرادته المباشرة المطلقة ، وخلق على أعلى درجة من الترتيب والنظام والجمال ، وأخضعه لقوانين معينة ثابتة لا يحيد عنها ، وحفظ تناسقه وتوازنه في ترابط محكم بين عوالم الكائنات وتنسيق معجز بين أحوالها ومجموعاتها ، وجعل بناء آية في الروعة والكمال ، ليس فيه اختلاف ولا تناقض ، ولا نقص ولا عيب ولا خلل قال تعالى : { تبارك الذي بيده الملك وهو على كل شيء قدير . الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملا وهو العزيز الغفور . الذي خلق سبع سموات طباقا ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور ، ثم ارجع البصر كرتين ينقلب إليك البصر خاسئا وهو حسير } (سورة الملك : ١-٤) . وقد أكد القرآن الكريم هذا المعنى في مواضع مختلفة ، وبه العباد إلى الحكمة السامية وراء التناسق والإبداع في خلق هذا الكون ، وذلك في مثل قوله تعالى : " الذي أحسن كل شيء خلقه " (سورة السجدة : ٧) وقوله " إنا كل شيء خلقناه بقدر " (سورة القمر : ٤٩) .

وقد شاعت إرادته تعالى أن تبين لنا من خلال نظام الكون ووحدته استمرارية المواد كائناتية وتكرر الحوادث والظواهر كعلاقات سببية لتراقبها ونتركها وننتفع بها في حياتنا الواقعية ، بعد أن نقف على حقيقة سلوكها ونستدل بها على قدرته ووحدانيته . قال تعالى { سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق } (سورة فصلت : ٥٣) . وقال سبحانه { وإن تجد لسنة الله تبديلا } (الفتح : ٢٣) .

وفي إطار المفهوم الإيماني لمسلمة النظام الكوني وأطراد الظواهر الطبيعية كعلاقات عليه يتمتع الباحث المسلم بالاطمئنان والثقة اللازمين لمواصلة البحث العلمي إيمانا منه في ضمان بلوغ تعليمات أو قوانين علمية من مجموعة محددة من الوقائع ، وهذا لا يتوفر مثلا لباحث آخر ينطلق في تفكيره من مبدأ " الحتمية " الذي يفترض أن صدق أحداث الكون مستقل عن الزمان والمكان ، وعندما ينتقل العلم إلى مرحلة جديدة تتميز باللاحتمية ، أو عدم اليقين يتعين على هذا الباحث أن يتخلى عن إيمانه بمبدأ الحتمية المطلقة ، ويبحث عن مبدأ جديد . لكن التصور الإسلامي للنظام الكوني ينقذ العلماء من التخطئ في التيه بلا دليل كالأحالة على الطبيعة أو العقل أو المصادفة أو ما إلى ذلك . كما أن هذا التصور الإيماني يجعل الطريق مفتوحا دائما أمام تجديد المنهج

العلمي وتطوره بما يتناسب مع حالة العلم في المرحلة التي يبلغها من تطوره . وهنا أيضا تظل العلاقة بين إرادة الله وأطراد القانون الطبيعي واضحة جلية لما تفسحه من مكان لتفسير حدوث الخوارق والمعجزات التي يظهرها الله بين العين والحين تذكيرا للإنسان بأن الله سبحانه وتعالى هو مصدر الوجود وأن كل ما في الكون من قوانين مستمد من إرادته ومتوقف عليها ^(١) . وإذا اختل نظام السنن الكونية الثابتة فإن هذا في كتاب الإسلام يعني اقتراب قيام الساعة ويؤذن بانتهاك الحياة على الأرض ^(٢) .

٣- فريضة البحث العلمي :

كثيرة هي النصوص القرآنية والأحاديث النبوية التي تحث على طلب العلم والبحث العلمي بأسلوب منهجي سليم ، ويصعب في هذا الحيز استقصاء الآيات التي دعت إلى البحث في مخلوقات الله تعالى الكونية والطبيعية لكن الباحث المسلم يجب أن يكون على دراية كاملة بكل التعاليم الإسلامية التي تجعل من مهمته فرضا كفائيا . وعندما يطلب المسلم علما على النهج الإسلامي يكون فهمه للحياة والكون طريقا للوصول إلى الله سبحانه وتعالى { رينا ما خلقت هذا باملا سبحانه فبقنا عذاب النار } (سورة آل عمران : ١٩١) وتكون وجهته دائما لعمل الخير انطلاقا من القاعدة العامة في ضرورة الربط بين النظرية والتطبيق : { يا أيها الذين آمنوا لم تقولوا ما لا تفعلون . كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون } (سورة الصف : ٢ ، ٣) ويكون تصوره لقيمة العلم النافع أعم وأشمل ، فهي تتعدى حدود العمر والفضل والمصدر . وكل علم يحتاجه المسلمون فرض كفاية ، فإن لم يوجد بينهم من يحسه فالكل آمنون . وليست الكفاية أن يوجد من يعرفه ، بل في وجود المجموعة التي تغطي احتياجات الأمة ، والتخصصات العلمية المختلفة ضرورية لكل مجتمع ، والإخلال بأحدهما يؤدي إلى الإخلال بالواجب الأعظم ، وهو عبادة الله حق عبادة وإعلاء كلمته في الأرض .

وقد أدت الأخطاء البشرية في تناول مذاهب المعرفة إلى تنبؤ الفطرة الحنيفية المؤمنة بالله ، وظهرت العلمانية في العالم الغربي لتضع حدا فاصلا بين العلم والدين ، وكان من نتائج هذا الفصل أن فقدت العلوم أساسها الأخلاقي ، وظهرت المذاهب الوضعية لتكون بمثابة دين اجتماعي للمجتمعات التي تعتنقها . ولهذا فإن البحث العلمي السليم لا يمكن أن يحقق غايته الإيمانية إلا إذا استعاد علاقته الأولى بمبادئ الإسلام ، وعندئذ سيكون التفكير العلمي لدى البشر قد استعاد طبيعته الحقبة بوصفه بحثا موضوعيا عن الحقيقة أينما وجدت ^(٣) .

(١) راجع دراستنا : " فلسفة العلوم الطبيعية في التراث الإسلامي " مجلة المسلم المعاصر ، ع ٤٩ (١٩٨٧) . انظر أيضا : د. يحيى عاشم حسن الإسلام والاتجاهات العلمية المعاصرة ، دار المعارف ، ١٩٨٤ .

(٢) مثال ذلك قوله تعالى : " فإذا برق اليمر ، ونسف القمر ، وجمع الشمس والقمر " (القيامة : ٩) .

(٣) د. إبراهيم عبد الحميد الصبيح ، المدخل الإسلامي للعلم ، مجمع البحوث الإسلامية ، ١٩٨٧ .

من ناحية أخرى ، عندما يمارس الباحث المؤمن عمله العلمي باعتباره فريضة إسلامية فإنه يكون على دراية تامة بما تدعو إليه تعاليم الإسلام من محاربة التنجيم والتنبؤ العشوائي والتعصب للعرق والعرق ويتحذرها من الاطمئنان إلى كل ما هو شائع أو مودع من آراء ونظريات ، وهنا لن يجد الباحث المسلم أي عناء في إدراك أن هذه التعاليم الإسلامية التي تحارب كل معوقات البحث العلمي تعتبر أوسع وأشمل مما يعرف بثرواتهم الكهف والسوق والمسرح لبيكون والتي كثيرا ما يباهي بها ويردح لها فلاسفة العلم وشراح المنهج العلمي (١) .

٤ - نسبة المعرفة العلمية :

تتميز المعرفة العلمية بأن تحصيلها يتم نتيجة نشاط إنساني مقصود يهدف الباحث من وراءه إلى دراسة ظواهر معينة يعكف عليها ويتناولها بالملاحظة الدقيقة والتحليل ، مستخدما في ذلك منهجا يتفق وطبيعة موضوع البحث ، بغرض التوصل إلى قوانين عامة تفسر إطراد الظواهر المعنية تمهيدا للاستفادة منها . والمعرفة العلمية بهذا المعنى تمثل الشق المادي لمفهوم العلم الشامل في الإسلام . ومن هنا فإن الحقائق العلمية المعبرة عن السلوك الفطري لظواهر الكون والحياة تظل مستورة في الشق غير المكتف من العلم حتى يقن الله بكشفها تدريجيا على أيدي من يشاء من عباده ، وأنها لمجلية حتما في يوم معلوم مهما تعرضت من خلال البحث عنها لاختلاف ضروب التشعيب والتحيز المقصود ، وغير المقصود ، وذلك انطلاقا من الوعد الإلهي في قوله تعالى {سنريهم آياتنا في الأفق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق} (سورة فصلت: ٥٣)

ولما كانت طبيعة المعرفة العلمية تتطلب إجراء البحث والدراسات المكثفة على أجزاء محدودة جدا من الكون وظواهره ، ويمعزل عن بعضها البعض نون إلمام بكافة الجوانب المتصلة بموضوع البحث والمؤثرة عليه فإن إدراك الحقيقة الكاملة المطلقة يظل دائما هدفا أسعى إليه العلماء من خلال عملية تصحيح لمسيرة العلم تتم بتكافل جهودهم وتتافسهم في السبق إلى كشوف علمية جديدة وإلقاء الضوء على حقائق جزئية الواقع الكوني الثابت . وقد أثبتت حركة التاريخ العلمي أن الكون يزداد مع التطور المعرفي اتساعا وعمقا ، وأن العلم الذي نحطه ما هو إلا تصورا عن حقائق الكون ، وليس هو الكون ذاته ، ومن ثم فهو ليس مستقلا عن ذاتية الإنسان ، وليس نهائيا في أية مرحلة من مراحل تطوره ، وما أبلغ تشبيهات العلماء لجوانب من طبيعة العلاقة المتبادلة بين الباحث وموضوع بحثه ، فقد كتب كلود برنار يقول : " إن اعتماد المعرفة عن الباحث في اللحظة التي يظن أنه قد قبض على زمامها هو في الوقت نفسه

(١) راجع : عباس العقاد ، التفكير فريضة إسلامية .

سر عذابه وسعاده " وكتب ماكس بلانك يقول : " إن الباحث يستمد الرضا والسعادة من النجاح الذى يصاحب البحث عن الحقيقة لا فى امتلاك ناصيتها " ويقول العالم الفيزيائى ألبرت اينشتين : " الفيزياء هى محاولة القبض على ناصية الحقيقة كما هى فى الفكر ، دون نظر إلى كونها موضوع مراقبة " (١)

على أن نتطرق فى مفهومنا لتسببية المعرفة الطمعية ومستويات موضوعيتها أو حقائقها الجزئية مما تشير إليه بعض معانى الآيات القرآنية الكريمة فى مثل قوله تعالى : " وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً " (الإسراء : ٨٥) ، وقوله : " قل رب زدنى علماً " (طه : ١١٤) وقوله : " وفوق كل نى علم عليم " (يوسف : ٧٦) .

ومما تجدر الإشارة إليه فى هذا الصدد أن الناس يبالغون كثيراً فى تصورهم لمعنى " الحقيقة العلمية " أو " الموضوعية العلمية " إلى درجة أنهم يخطئون أحياناً فيما يظنون أنه قوانين فيزيائية معبرة عن السلوك الفطرى للمادة ، وهى فى حقيقة الأمر قوانين لا سيطرة لنا عليها لأنها أوامر الله المتظمة لحركة الكون . فالصينغ والتناجى التى يتوصل إليها الطمء وفق مناهج تقوم على خبرتهم الذاتية ، ويعتقدون أنها قوانين فيزيائية موضوعية ، لا تكون بالطبع تعبيراً كاملاً عن حقيقة الستر الكونية وربما لا تمت إليها فى بعض الأحيان بقاء صلة ، وحتى وإن كانت تبدو لهم خاضعة للعالم الخارجى ومستمدة من وقائعه ولا علاقة لها بأمور ذاتية فطرى سبيل المثال ، اعتقد أرسطو أنه قد اكتشف أحد قوانين الطبيعة عندما قال بأن الأجسام الثقيلة تسقط إلى الأرض أسرع من الأجسام الخفيفة وكان ذلك بناء على منهج فلسفى يخصه ويستند إلى القياس النظرى المجرد مع أن مثل هذا القاتون لا وجود له فى عالم الواقع على الإطلاق ، ولا يمثل حقيقة ما من حقائق الوجود . وكل ما فى الأمر أنه استنتاج مضلل من موضوعية زائفة فى جوهرها لأنها انضعت بما يدركه الحس الفاضل واستندت إلى تأملات العقل الخالص ، وارتبطت فى الاستدلال عليها بمنهج سلبى عقيم .

أما القانون الطبيعى الذى يتطرق على هذا الموقف فقد سعى إليه علماء الحضارة الإسلامية بعد أن دعتهم تعاليم الإسلام إلى المنهج العلمى السليم ، ورفضوا قبول البراهين الفلسفية للأراء التى يمكن اعتبارها تجريبية ، واهتدوا إلى تحديد الكثير من المفاهيم العلمية المطلقة بوصف حركة الأجسام وأنواعها حسب حالة العلم فى عصرهم (٢) وهى عصر النهضة الأوروبية استطاع جاليليو أن يستخدم ما توفر لديه من أجهزة لقياس الزمن أن يثبت بالتجربة أن جميع الساقطة ذاتياً تتسارع بعجلة ثابتة قيمتها ٩.٨ متراً لكل ثانية مربعة وهى من الثوابت الفيزيائية التى لا تتطوى على

(١) دينا ديبور ، دوى العقل ، ترجمة : فؤاد عسوف ، من ص ١٨٢ ، ٢١٦ ، ٢١٧ ، ٢١٨ ، ٢١٩ ، ٢٢٠ ، ٢٢١ ، ٢٢٢ ، ٢٢٣ ، ٢٢٤ ، ٢٢٥ ، ٢٢٦ ، ٢٢٧ ، ٢٢٨ ، ٢٢٩ ، ٢٣٠ ، ٢٣١ ، ٢٣٢ ، ٢٣٣ ، ٢٣٤ ، ٢٣٥ ، ٢٣٦ ، ٢٣٧ ، ٢٣٨ ، ٢٣٩ ، ٢٤٠ ، ٢٤١ ، ٢٤٢ ، ٢٤٣ ، ٢٤٤ ، ٢٤٥ ، ٢٤٦ ، ٢٤٧ ، ٢٤٨ ، ٢٤٩ ، ٢٥٠ ، ٢٥١ ، ٢٥٢ ، ٢٥٣ ، ٢٥٤ ، ٢٥٥ ، ٢٥٦ ، ٢٥٧ ، ٢٥٨ ، ٢٥٩ ، ٢٦٠ ، ٢٦١ ، ٢٦٢ ، ٢٦٣ ، ٢٦٤ ، ٢٦٥ ، ٢٦٦ ، ٢٦٧ ، ٢٦٨ ، ٢٦٩ ، ٢٧٠ ، ٢٧١ ، ٢٧٢ ، ٢٧٣ ، ٢٧٤ ، ٢٧٥ ، ٢٧٦ ، ٢٧٧ ، ٢٧٨ ، ٢٧٩ ، ٢٨٠ ، ٢٨١ ، ٢٨٢ ، ٢٨٣ ، ٢٨٤ ، ٢٨٥ ، ٢٨٦ ، ٢٨٧ ، ٢٨٨ ، ٢٨٩ ، ٢٩٠ ، ٢٩١ ، ٢٩٢ ، ٢٩٣ ، ٢٩٤ ، ٢٩٥ ، ٢٩٦ ، ٢٩٧ ، ٢٩٨ ، ٢٩٩ ، ٣٠٠ ، ٣٠١ ، ٣٠٢ ، ٣٠٣ ، ٣٠٤ ، ٣٠٥ ، ٣٠٦ ، ٣٠٧ ، ٣٠٨ ، ٣٠٩ ، ٣١٠ ، ٣١١ ، ٣١٢ ، ٣١٣ ، ٣١٤ ، ٣١٥ ، ٣١٦ ، ٣١٧ ، ٣١٨ ، ٣١٩ ، ٣٢٠ ، ٣٢١ ، ٣٢٢ ، ٣٢٣ ، ٣٢٤ ، ٣٢٥ ، ٣٢٦ ، ٣٢٧ ، ٣٢٨ ، ٣٢٩ ، ٣٣٠ ، ٣٣١ ، ٣٣٢ ، ٣٣٣ ، ٣٣٤ ، ٣٣٥ ، ٣٣٦ ، ٣٣٧ ، ٣٣٨ ، ٣٣٩ ، ٣٤٠ ، ٣٤١ ، ٣٤٢ ، ٣٤٣ ، ٣٤٤ ، ٣٤٥ ، ٣٤٦ ، ٣٤٧ ، ٣٤٨ ، ٣٤٩ ، ٣٥٠ ، ٣٥١ ، ٣٥٢ ، ٣٥٣ ، ٣٥٤ ، ٣٥٥ ، ٣٥٦ ، ٣٥٧ ، ٣٥٨ ، ٣٥٩ ، ٣٦٠ ، ٣٦١ ، ٣٦٢ ، ٣٦٣ ، ٣٦٤ ، ٣٦٥ ، ٣٦٦ ، ٣٦٧ ، ٣٦٨ ، ٣٦٩ ، ٣٧٠ ، ٣٧١ ، ٣٧٢ ، ٣٧٣ ، ٣٧٤ ، ٣٧٥ ، ٣٧٦ ، ٣٧٧ ، ٣٧٨ ، ٣٧٩ ، ٣٨٠ ، ٣٨١ ، ٣٨٢ ، ٣٨٣ ، ٣٨٤ ، ٣٨٥ ، ٣٨٦ ، ٣٨٧ ، ٣٨٨ ، ٣٨٩ ، ٣٩٠ ، ٣٩١ ، ٣٩٢ ، ٣٩٣ ، ٣٩٤ ، ٣٩٥ ، ٣٩٦ ، ٣٩٧ ، ٣٩٨ ، ٣٩٩ ، ٤٠٠ ، ٤٠١ ، ٤٠٢ ، ٤٠٣ ، ٤٠٤ ، ٤٠٥ ، ٤٠٦ ، ٤٠٧ ، ٤٠٨ ، ٤٠٩ ، ٤١٠ ، ٤١١ ، ٤١٢ ، ٤١٣ ، ٤١٤ ، ٤١٥ ، ٤١٦ ، ٤١٧ ، ٤١٨ ، ٤١٩ ، ٤٢٠ ، ٤٢١ ، ٤٢٢ ، ٤٢٣ ، ٤٢٤ ، ٤٢٥ ، ٤٢٦ ، ٤٢٧ ، ٤٢٨ ، ٤٢٩ ، ٤٣٠ ، ٤٣١ ، ٤٣٢ ، ٤٣٣ ، ٤٣٤ ، ٤٣٥ ، ٤٣٦ ، ٤٣٧ ، ٤٣٨ ، ٤٣٩ ، ٤٤٠ ، ٤٤١ ، ٤٤٢ ، ٤٤٣ ، ٤٤٤ ، ٤٤٥ ، ٤٤٦ ، ٤٤٧ ، ٤٤٨ ، ٤٤٩ ، ٤٥٠ ، ٤٥١ ، ٤٥٢ ، ٤٥٣ ، ٤٥٤ ، ٤٥٥ ، ٤٥٦ ، ٤٥٧ ، ٤٥٨ ، ٤٥٩ ، ٤٦٠ ، ٤٦١ ، ٤٦٢ ، ٤٦٣ ، ٤٦٤ ، ٤٦٥ ، ٤٦٦ ، ٤٦٧ ، ٤٦٨ ، ٤٦٩ ، ٤٧٠ ، ٤٧١ ، ٤٧٢ ، ٤٧٣ ، ٤٧٤ ، ٤٧٥ ، ٤٧٦ ، ٤٧٧ ، ٤٧٨ ، ٤٧٩ ، ٤٨٠ ، ٤٨١ ، ٤٨٢ ، ٤٨٣ ، ٤٨٤ ، ٤٨٥ ، ٤٨٦ ، ٤٨٧ ، ٤٨٨ ، ٤٨٩ ، ٤٩٠ ، ٤٩١ ، ٤٩٢ ، ٤٩٣ ، ٤٩٤ ، ٤٩٥ ، ٤٩٦ ، ٤٩٧ ، ٤٩٨ ، ٤٩٩ ، ٥٠٠ ، ٥٠١ ، ٥٠٢ ، ٥٠٣ ، ٥٠٤ ، ٥٠٥ ، ٥٠٦ ، ٥٠٧ ، ٥٠٨ ، ٥٠٩ ، ٥١٠ ، ٥١١ ، ٥١٢ ، ٥١٣ ، ٥١٤ ، ٥١٥ ، ٥١٦ ، ٥١٧ ، ٥١٨ ، ٥١٩ ، ٥٢٠ ، ٥٢١ ، ٥٢٢ ، ٥٢٣ ، ٥٢٤ ، ٥٢٥ ، ٥٢٦ ، ٥٢٧ ، ٥٢٨ ، ٥٢٩ ، ٥٣٠ ، ٥٣١ ، ٥٣٢ ، ٥٣٣ ، ٥٣٤ ، ٥٣٥ ، ٥٣٦ ، ٥٣٧ ، ٥٣٨ ، ٥٣٩ ، ٥٤٠ ، ٥٤١ ، ٥٤٢ ، ٥٤٣ ، ٥٤٤ ، ٥٤٥ ، ٥٤٦ ، ٥٤٧ ، ٥٤٨ ، ٥٤٩ ، ٥٥٠ ، ٥٥١ ، ٥٥٢ ، ٥٥٣ ، ٥٥٤ ، ٥٥٥ ، ٥٥٦ ، ٥٥٧ ، ٥٥٨ ، ٥٥٩ ، ٥٦٠ ، ٥٦١ ، ٥٦٢ ، ٥٦٣ ، ٥٦٤ ، ٥٦٥ ، ٥٦٦ ، ٥٦٧ ، ٥٦٨ ، ٥٦٩ ، ٥٧٠ ، ٥٧١ ، ٥٧٢ ، ٥٧٣ ، ٥٧٤ ، ٥٧٥ ، ٥٧٦ ، ٥٧٧ ، ٥٧٨ ، ٥٧٩ ، ٥٨٠ ، ٥٨١ ، ٥٨٢ ، ٥٨٣ ، ٥٨٤ ، ٥٨٥ ، ٥٨٦ ، ٥٨٧ ، ٥٨٨ ، ٥٨٩ ، ٥٩٠ ، ٥٩١ ، ٥٩٢ ، ٥٩٣ ، ٥٩٤ ، ٥٩٥ ، ٥٩٦ ، ٥٩٧ ، ٥٩٨ ، ٥٩٩ ، ٦٠٠ ، ٦٠١ ، ٦٠٢ ، ٦٠٣ ، ٦٠٤ ، ٦٠٥ ، ٦٠٦ ، ٦٠٧ ، ٦٠٨ ، ٦٠٩ ، ٦١٠ ، ٦١١ ، ٦١٢ ، ٦١٣ ، ٦١٤ ، ٦١٥ ، ٦١٦ ، ٦١٧ ، ٦١٨ ، ٦١٩ ، ٦٢٠ ، ٦٢١ ، ٦٢٢ ، ٦٢٣ ، ٦٢٤ ، ٦٢٥ ، ٦٢٦ ، ٦٢٧ ، ٦٢٨ ، ٦٢٩ ، ٦٣٠ ، ٦٣١ ، ٦٣٢ ، ٦٣٣ ، ٦٣٤ ، ٦٣٥ ، ٦٣٦ ، ٦٣٧ ، ٦٣٨ ، ٦٣٩ ، ٦٤٠ ، ٦٤١ ، ٦٤٢ ، ٦٤٣ ، ٦٤٤ ، ٦٤٥ ، ٦٤٦ ، ٦٤٧ ، ٦٤٨ ، ٦٤٩ ، ٦٥٠ ، ٦٥١ ، ٦٥٢ ، ٦٥٣ ، ٦٥٤ ، ٦٥٥ ، ٦٥٦ ، ٦٥٧ ، ٦٥٨ ، ٦٥٩ ، ٦٦٠ ، ٦٦١ ، ٦٦٢ ، ٦٦٣ ، ٦٦٤ ، ٦٦٥ ، ٦٦٦ ، ٦٦٧ ، ٦٦٨ ، ٦٦٩ ، ٦٧٠ ، ٦٧١ ، ٦٧٢ ، ٦٧٣ ، ٦٧٤ ، ٦٧٥ ، ٦٧٦ ، ٦٧٧ ، ٦٧٨ ، ٦٧٩ ، ٦٨٠ ، ٦٨١ ، ٦٨٢ ، ٦٨٣ ، ٦٨٤ ، ٦٨٥ ، ٦٨٦ ، ٦٨٧ ، ٦٨٨ ، ٦٨٩ ، ٦٩٠ ، ٦٩١ ، ٦٩٢ ، ٦٩٣ ، ٦٩٤ ، ٦٩٥ ، ٦٩٦ ، ٦٩٧ ، ٦٩٨ ، ٦٩٩ ، ٧٠٠ ، ٧٠١ ، ٧٠٢ ، ٧٠٣ ، ٧٠٤ ، ٧٠٥ ، ٧٠٦ ، ٧٠٧ ، ٧٠٨ ، ٧٠٩ ، ٧١٠ ، ٧١١ ، ٧١٢ ، ٧١٣ ، ٧١٤ ، ٧١٥ ، ٧١٦ ، ٧١٧ ، ٧١٨ ، ٧١٩ ، ٧٢٠ ، ٧٢١ ، ٧٢٢ ، ٧٢٣ ، ٧٢٤ ، ٧٢٥ ، ٧٢٦ ، ٧٢٧ ، ٧٢٨ ، ٧٢٩ ، ٧٣٠ ، ٧٣١ ، ٧٣٢ ، ٧٣٣ ، ٧٣٤ ، ٧٣٥ ، ٧٣٦ ، ٧٣٧ ، ٧٣٨ ، ٧٣٩ ، ٧٤٠ ، ٧٤١ ، ٧٤٢ ، ٧٤٣ ، ٧٤٤ ، ٧٤٥ ، ٧٤٦ ، ٧٤٧ ، ٧٤٨ ، ٧٤٩ ، ٧٥٠ ، ٧٥١ ، ٧٥٢ ، ٧٥٣ ، ٧٥٤ ، ٧٥٥ ، ٧٥٦ ، ٧٥٧ ، ٧٥٨ ، ٧٥٩ ، ٧٦٠ ، ٧٦١ ، ٧٦٢ ، ٧٦٣ ، ٧٦٤ ، ٧٦٥ ، ٧٦٦ ، ٧٦٧ ، ٧٦٨ ، ٧٦٩ ، ٧٧٠ ، ٧٧١ ، ٧٧٢ ، ٧٧٣ ، ٧٧٤ ، ٧٧٥ ، ٧٧٦ ، ٧٧٧ ، ٧٧٨ ، ٧٧٩ ، ٧٨٠ ، ٧٨١ ، ٧٨٢ ، ٧٨٣ ، ٧٨٤ ، ٧٨٥ ، ٧٨٦ ، ٧٨٧ ، ٧٨٨ ، ٧٨٩ ، ٧٩٠ ، ٧٩١ ، ٧٩٢ ، ٧٩٣ ، ٧٩٤ ، ٧٩٥ ، ٧٩٦ ، ٧٩٧ ، ٧٩٨ ، ٧٩٩ ، ٨٠٠ ، ٨٠١ ، ٨٠٢ ، ٨٠٣ ، ٨٠٤ ، ٨٠٥ ، ٨٠٦ ، ٨٠٧ ، ٨٠٨ ، ٨٠٩ ، ٨١٠ ، ٨١١ ، ٨١٢ ، ٨١٣ ، ٨١٤ ، ٨١٥ ، ٨١٦ ، ٨١٧ ، ٨١٨ ، ٨١٩ ، ٨٢٠ ، ٨٢١ ، ٨٢٢ ، ٨٢٣ ، ٨٢٤ ، ٨٢٥ ، ٨٢٦ ، ٨٢٧ ، ٨٢٨ ، ٨٢٩ ، ٨٣٠ ، ٨٣١ ، ٨٣٢ ، ٨٣٣ ، ٨٣٤ ، ٨٣٥ ، ٨٣٦ ، ٨٣٧ ، ٨٣٨ ، ٨٣٩ ، ٨٤٠ ، ٨٤١ ، ٨٤٢ ، ٨٤٣ ، ٨٤٤ ، ٨٤٥ ، ٨٤٦ ، ٨٤٧ ، ٨٤٨ ، ٨٤٩ ، ٨٥٠ ، ٨٥١ ، ٨٥٢ ، ٨٥٣ ، ٨٥٤ ، ٨٥٥ ، ٨٥٦ ، ٨٥٧ ، ٨٥٨ ، ٨٥٩ ، ٨٦٠ ، ٨٦١ ، ٨٦٢ ، ٨٦٣ ، ٨٦٤ ، ٨٦٥ ، ٨٦٦ ، ٨٦٧ ، ٨٦٨ ، ٨٦٩ ، ٨٧٠ ، ٨٧١ ، ٨٧٢ ، ٨٧٣ ، ٨٧٤ ، ٨٧٥ ، ٨٧٦ ، ٨٧٧ ، ٨٧٨ ، ٨٧٩ ، ٨٨٠ ، ٨٨١ ، ٨٨٢ ، ٨٨٣ ، ٨٨٤ ، ٨٨٥ ، ٨٨٦ ، ٨٨٧ ، ٨٨٨ ، ٨٨٩ ، ٨٩٠ ، ٨٩١ ، ٨٩٢ ، ٨٩٣ ، ٨٩٤ ، ٨٩٥ ، ٨٩٦ ، ٨٩٧ ، ٨٩٨ ، ٨٩٩ ، ٩٠٠ ، ٩٠١ ، ٩٠٢ ، ٩٠٣ ، ٩٠٤ ، ٩٠٥ ، ٩٠٦ ، ٩٠٧ ، ٩٠٨ ، ٩٠٩ ، ٩١٠ ، ٩١١ ، ٩١٢ ، ٩١٣ ، ٩١٤ ، ٩١٥ ، ٩١٦ ، ٩١٧ ، ٩١٨ ، ٩١٩ ، ٩٢٠ ، ٩٢١ ، ٩٢٢ ، ٩٢٣ ، ٩٢٤ ، ٩٢٥ ، ٩٢٦ ، ٩٢٧ ، ٩٢٨ ، ٩٢٩ ، ٩٣٠ ، ٩٣١ ، ٩٣٢ ، ٩٣٣ ، ٩٣٤ ، ٩٣٥ ، ٩٣٦ ، ٩٣٧ ، ٩٣٨ ، ٩٣٩ ، ٩٤٠ ، ٩٤١ ، ٩٤٢ ، ٩٤٣ ، ٩٤٤ ، ٩٤٥ ، ٩٤٦ ، ٩٤٧ ، ٩٤٨ ، ٩٤٩ ، ٩٥٠ ، ٩٥١ ، ٩٥٢ ، ٩٥٣ ، ٩٥٤ ، ٩٥٥ ، ٩٥٦ ، ٩٥٧ ، ٩٥٨ ، ٩٥٩ ، ٩٦٠ ، ٩٦١ ، ٩٦٢ ، ٩٦٣ ، ٩٦٤ ، ٩٦٥ ، ٩٦٦ ، ٩٦٧ ، ٩٦٨ ، ٩٦٩ ، ٩٧٠ ، ٩٧١ ، ٩٧٢ ، ٩٧٣ ، ٩٧٤ ، ٩٧٥ ، ٩٧٦ ، ٩٧٧ ، ٩٧٨ ، ٩٧٩ ، ٩٨٠ ، ٩٨١ ، ٩٨٢ ، ٩٨٣ ، ٩٨٤ ، ٩٨٥ ، ٩٨٦ ، ٩٨٧ ، ٩٨٨ ، ٩٨٩ ، ٩٩٠ ، ٩٩١ ، ٩٩٢ ، ٩٩٣ ، ٩٩٤ ، ٩٩٥ ، ٩٩٦ ، ٩٩٧ ، ٩٩٨ ، ٩٩٩ ، ١٠٠٠ ، ١٠٠١ ، ١٠٠٢ ، ١٠٠٣ ، ١٠٠٤ ، ١٠٠٥ ، ١٠٠٦ ، ١٠٠٧ ، ١٠٠٨ ، ١٠٠٩ ، ١٠١٠ ، ١٠١١ ، ١٠١٢ ، ١٠١٣ ، ١٠١٤ ، ١٠١٥ ، ١٠١٦ ، ١٠١٧ ، ١٠١٨ ، ١٠١٩ ، ١٠٢٠ ، ١٠٢١ ، ١٠٢٢ ، ١٠٢٣ ، ١٠٢٤ ، ١٠٢٥ ، ١٠٢٦ ، ١٠٢٧ ، ١٠٢٨ ، ١٠٢٩ ، ١٠٣٠ ، ١٠٣١ ، ١٠٣٢ ، ١٠٣٣ ، ١٠٣٤ ، ١٠٣٥ ، ١٠٣٦ ، ١٠٣٧ ، ١٠٣٨ ، ١٠٣٩ ، ١٠٤٠ ، ١٠٤١ ، ١٠٤٢ ، ١٠٤٣ ، ١٠٤٤ ، ١٠٤٥ ، ١٠٤٦ ، ١٠٤٧ ، ١٠٤٨ ، ١٠٤٩ ، ١٠٥٠ ، ١٠٥١ ، ١٠٥٢ ، ١٠٥٣ ، ١٠٥٤ ، ١٠٥٥ ، ١٠٥٦ ، ١٠٥٧ ، ١٠٥٨ ، ١٠٥٩ ، ١٠٦٠ ، ١٠٦١ ، ١٠٦٢ ، ١٠٦٣ ، ١٠٦٤ ، ١٠٦٥ ، ١٠٦٦ ، ١٠٦٧ ، ١٠٦٨ ، ١٠٦٩ ، ١٠٧٠ ، ١٠٧١ ، ١٠٧٢ ، ١٠٧٣ ، ١٠٧٤ ، ١٠٧٥ ، ١٠٧٦ ، ١٠٧٧ ، ١٠٧٨ ، ١٠٧٩ ، ١٠٨٠ ، ١٠٨١ ، ١٠٨٢ ، ١٠٨٣ ، ١٠٨٤ ، ١٠٨٥ ، ١٠٨٦ ، ١٠٨٧ ، ١٠٨٨ ، ١٠٨٩ ، ١٠٩٠ ، ١٠٩١ ، ١٠٩٢ ، ١٠٩٣ ، ١٠٩٤ ، ١٠٩٥ ، ١٠٩٦ ، ١٠٩٧ ، ١٠٩٨ ، ١٠٩٩ ، ١١٠٠ ، ١١٠١ ، ١١٠٢ ، ١١٠٣ ، ١١٠٤ ، ١١٠٥ ، ١١٠٦ ، ١١٠٧ ، ١١٠٨ ، ١١٠٩ ، ١١١٠ ، ١١١١ ، ١١١٢ ، ١١١٣ ، ١١١٤ ، ١١١٥ ، ١١١٦ ، ١١١٧ ، ١١١٨ ، ١١١٩ ، ١١٢٠ ، ١١٢١ ، ١١٢٢ ، ١١٢٣ ، ١١٢٤ ، ١١٢٥ ، ١١٢٦ ، ١١٢٧ ، ١١٢٨ ، ١١٢٩ ، ١١٣٠ ، ١١٣١ ، ١١٣٢ ، ١١٣٣ ، ١١٣٤ ، ١١٣٥ ، ١١٣٦ ، ١١٣٧ ، ١١٣٨ ، ١١٣٩ ، ١١٤٠ ، ١١٤١ ، ١١٤٢ ، ١١٤٣ ، ١١٤٤ ، ١١٤٥ ، ١١٤٦ ، ١١٤٧ ، ١١٤٨ ، ١١٤٩ ، ١١٥٠ ، ١١٥١ ، ١١٥٢ ، ١١٥٣ ، ١١٥٤ ، ١١٥٥ ، ١١٥٦ ، ١١٥٧ ، ١١٥٨ ، ١١٥٩ ، ١١٦٠ ، ١١٦١ ، ١١٦٢ ، ١١٦٣ ، ١١٦٤ ، ١١٦٥ ، ١١٦٦ ، ١١٦٧ ، ١١٦٨ ، ١١٦٩ ، ١١٧٠ ، ١١٧١ ، ١١٧٢ ، ١١٧٣ ، ١١٧٤ ، ١١٧٥ ، ١١٧٦ ، ١١٧٧ ، ١١٧٨ ، ١١٧٩ ، ١١٨٠ ، ١١٨١ ، ١١٨٢ ، ١١٨٣ ، ١١٨٤ ، ١١٨٥ ، ١١٨٦ ، ١١٨٧ ، ١١٨٨ ، ١١٨٩ ، ١١٩٠ ، ١١٩١ ، ١١٩٢ ، ١١٩٣ ، ١١٩٤ ، ١١٩٥ ، ١١٩٦ ، ١١٩٧ ، ١١٩٨ ، ١١٩٩ ، ١٢٠٠ ، ١٢٠١ ، ١٢٠٢ ، ١٢٠٣ ، ١٢٠٤ ، ١٢٠٥ ، ١٢٠٦ ، ١٢٠٧ ، ١٢٠٨ ، ١٢٠٩ ، ١٢١٠ ، ١٢١١ ، ١٢١٢ ، ١٢١٣ ، ١٢١٤ ، ١٢١٥ ، ١٢١٦ ، ١٢١٧ ، ١٢١٨ ، ١٢١٩ ، ١٢٢٠ ، ١٢٢١ ، ١٢٢٢ ، ١٢٢٣ ، ١٢٢٤ ، ١٢٢٥ ، ١٢٢٦ ، ١٢٢٧ ، ١٢٢٨ ، ١٢٢٩ ، ١٢٣٠ ، ١٢٣١ ، ١٢٣٢ ، ١٢٣٣ ، ١٢٣٤ ، ١٢٣٥ ، ١٢٣٦ ، ١٢٣٧ ، ١٢٣٨ ، ١٢٣٩ ، ١٢٤٠ ، ١٢٤١ ، ١٢٤٢ ، ١٢٤٣ ، ١٢٤٤ ، ١٢٤٥ ، ١٢٤٦ ، ١٢٤٧ ، ١٢٤٨ ، ١٢٤٩ ، ١٢٥٠ ، ١٢٥١ ، ١٢٥٢ ، ١٢٥٣ ، ١٢٥٤ ، ١٢٥٥ ، ١٢٥٦ ، ١٢٥٧ ، ١٢٥٨ ، ١٢٥٩ ، ١٢٦٠ ، ١٢٦١ ، ١٢٦٢ ، ١٢٦٣ ، ١٢٦٤ ، ١٢٦٥ ، ١٢٦٦ ، ١٢٦٧ ، ١٢٦٨ ، ١٢٦٩ ، ١٢٧٠ ، ١٢٧١ ، ١٢٧٢ ، ١٢٧٣ ، ١٢٧٤ ، ١٢٧٥ ، ١٢٧٦ ، ١٢٧٧ ، ١٢٧٨ ، ١٢٧٩ ، ١٢٨٠ ، ١٢٨١ ، ١٢٨٢ ، ١٢٨٣ ، ١٢٨٤ ، ١٢٨٥ ، ١٢٨٦ ، ١٢٨٧ ، ١٢٨٨ ، ١٢٨٩ ، ١٢٩٠ ، ١٢٩١ ، ١٢٩٢ ، ١٢٩٣ ، ١٢٩٤ ، ١٢٩٥ ، ١٢٩٦ ، ١٢٩٧ ، ١٢٩٨ ، ١٢٩٩ ، ١٣٠٠ ، ١٣٠١ ، ١٣٠٢ ، ١٣٠٣ ، ١٣٠٤ ، ١٣٠٥ ، ١٣٠٦ ، ١٣٠٧ ، ١٣٠٨ ، ١٣٠٩ ، ١٣١٠ ، ١٣١١ ، ١٣١٢ ، ١٣١٣ ، ١٣١٤ ، ١٣١٥ ، ١٣١٦ ، ١٣١٧ ، ١٣١٨ ، ١٣١٩ ، ١٣٢٠ ، ١٣٢١ ، ١٣٢٢ ، ١٣٢٣ ، ١٣٢٤ ، ١٣٢٥ ، ١٣٢٦ ، ١٣٢٧ ، ١٣٢٨ ، ١٣٢٩ ، ١٣٣٠ ، ١٣٣١ ، ١٣٣٢ ، ١٣٣٣ ، ١٣٣٤ ، ١٣٣٥ ، ١٣٣٦ ، ١٣٣٧ ، ١٣٣٨ ، ١٣٣٩ ، ١٣٤٠ ، ١٣٤١ ، ١٣٤٢ ، ١٣٤٣ ، ١٣٤٤ ، ١٣٤٥ ، ١٣٤٦ ، ١٣٤٧ ، ١٣٤٨ ، ١٣٤٩ ، ١٣٥٠ ، ١٣٥١ ، ١٣٥٢ ، ١٣٥٣ ، ١٣٥٤ ، ١٣٥٥ ، ١٣٥٦ ، ١٣٥٧ ، ١٣٥٨ ، ١٣٥٩ ، ١٣٦٠ ، ١٣٦١ ، ١٣٦٢ ، ١٣٦٣ ، ١٣٦٤ ، ١٣٦٥ ، ١٣٦٦ ، ١٣٦٧ ، ١٣٦٨ ، ١٣٦٩ ، ١٣٧٠ ، ١٣٧١ ، ١٣٧٢ ، ١٣٧٣ ، ١٣٧٤ ، ١٣٧٥ ، ١٣٧٦ ، ١٣٧٧ ، ١٣٧٨ ، ١٣٧٩ ، ١٣٨٠ ، ١٣٨١ ، ١٣٨٢ ، ١٣٨٣ ، ١٣٨٤ ، ١٣٨٥ ، ١٣٨٦ ، ١٣٨٧ ، ١٣٨٨ ، ١٣٨٩ ، ١٣٩٠ ، ١٣٩١ ، ١٣٩٢ ، ١٣٩٣ ، ١٣٩٤ ، ١٣٩٥ ، ١٣٩٦ ، ١٣٩٧ ، ١٣٩٨ ، ١٣٩٩ ، ١٤٠٠ ، ١٤٠١ ، ١٤٠٢ ، ١٤٠٣ ، ١٤٠٤ ، ١٤٠٥ ، ١٤٠٦ ، ١٤٠٧ ، ١٤٠٨ ، ١٤٠٩ ، ١٤١٠ ، ١٤١١ ، ١٤١٢ ، ١٤١٣ ، ١٤١٤ ، ١٤١٥ ، ١٤١٦ ، ١٤١٧ ، ١٤١٨ ، ١٤١٩ ، ١٤٢٠ ، ١٤٢١ ، ١٤٢٢ ، ١٤٢٣ ، ١٤٢٤ ، ١٤٢٥ ، ١٤٢٦ ، ١٤٢٧ ، ١٤٢٨ ، ١٤٢٩ ، ١٤٣٠ ، ١٤٣١ ، ١٤٣٢ ، ١٤٣٣ ، ١٤٣٤ ، ١٤٣٥ ، ١٤٣٦ ، ١٤٣٧ ، ١٤٣٨ ، ١٤٣٩ ، ١٤٤٠ ، ١٤٤١ ، ١٤٤٢ ، ١٤٤٣ ، ١٤٤٤ ، ١٤٤٥ ، ١٤٤٦ ، ١٤٤٧ ، ١٤٤٨ ، ١٤٤٩ ، ١٤٥٠ ، ١٤٥١ ، ١٤٥٢ ، ١٤٥٣ ، ١٤٥٤ ، ١٤٥٥ ، ١٤٥٦ ، ١٤٥٧ ، ١٤٥٨ ، ١٤٥٩ ، ١٤٦٠ ، ١٤٦١ ، ١٤٦٢ ، ١٤٦٣ ، ١٤٦٤ ، ١٤٦٥ ، ١٤٦٦ ، ١٤٦٧ ، ١٤٦٨ ، ١٤٦٩ ، ١٤٧٠ ، ١٤٧١ ، ١٤٧٢ ، ١٤٧٣ ، ١٤٧٤ ، ١٤٧٥ ، ١٤٧٦ ، ١٤٧٧ ، ١٤٧٨ ، ١٤٧٩ ، ١٤٨٠ ، ١٤٨١ ، ١٤٨٢ ، ١٤٨٣ ، ١٤٨٤ ، ١٤٨٥ ، ١٤٨٦ ، ١٤٨٧ ، ١٤٨٨ ، ١٤٨٩ ، ١٤٩٠ ، ١٤٩١ ، ١٤٩٢ ، ١٤٩٣ ، ١٤٩٤ ، ١٤٩٥ ، ١٤٩٦ ، ١٤٩٧ ، ١٤٩٨ ، ١٤٩٩ ، ١٥٠٠ ، ١٥٠١ ، ١٥٠٢ ، ١٥٠٣ ، ١٥٠٤ ، ١٥٠٥ ، ١٥٠٦ ، ١٥٠٧ ، ١٥٠٨ ، ١٥٠٩ ، ١٥١٠ ، ١٥١١ ، ١٥١٢ ، ١٥١٣ ، ١٥١٤ ، ١٥١٥ ، ١٥١٦ ، ١٥١٧ ، ١٥١٨ ، ١٥١٩ ، ١٥٢٠ ، ١٥٢١ ، ١٥٢٢ ، ١٥٢٣ ، ١٥٢٤ ،

علاقات عليّة . إلا أن هذا بدوره لم يكن قانوناً عاماً وكاملاً ، فقياسات جاليليو لم تكن بالغة الدقة بحيث تكشف أن نفس الجسم يتسارع بدرجات مختلفة تحت تأثير الجاذبية في أماكن مختلفة على الأرض. كما أن هناك أنواعاً كثيرة للحركة يعتبر المسقوط الحر للأجسام جزءاً منها . والأجسام التي نراها الآن في سفن الفضاء تتصرف بطريقة تختلف كثيراً عن أجسام جاليليو يملك الوسيلة لمعرفة ذلك أو لنقل أن المنهج العلمي الذي اتبعه كان عاجزاً عن تحقيق المعرفة الكاملة ، فجاءت الحقيقة العلمية على يديه جزئية ومحدودة بحدود العجز والقصور في العناصر والوسائل التي اعتمد عليها منهجه التجريبي، وهي في جوهرها من " متغيرات " المنهج العلمي المتجددة والمتطورة مع تقدم العلم وتطور التقنية، كما سنذكر فيما بعد . وهكذا يجد الإنسان دائماً أن ما يصل إليه من علم في أي عصر ليس هو القانون النهائي ، ولكنه مرحلة معرفية أرقى من سابقتها وأدنى من لاحقتها في سلم الترقى المعرفي اللانهائي .

ولعل إدراج التصور الإسلامي لنسبية المعرفة العلمية وموضوعيتها وحقيقتها (١) ضمن مسلمات المنهج العلمي الإسلامي يساعد على تصحيح الاستخدام الإنساني الخاطي للعلم ونظرياته من الناحيتين الفلسفية والتقنية ، خصوصاً بعد أن بالغ أصحاب النزعة العلمية والتقنية المتطرفة في تقديسه وتقليده بكثير مما بالغ أنصار " الحتمية " وأصحاب الفلسفات العلمية الحديثة .

(ب) متغيرات معرفية منهجية :

وتعني بها مجموعة العناصر والخطوات البنائية في نسق المنهج العلمي الإسلامي ، والتي تتميز بارتباطها الوثيق بثوابت المنهج ومسلماته من جهة ، وبإمكانية تغييرها أو تطويرها أو تحورها كما وكيفاً وترتيباً لتفي بمتطلبات لطراد التقدم العلمي والتقني من جهة أخرى . ويمكن إجمال هذه المتغيرات فيما يلي :

١- وسائل البحث العلمي :

لقد رفع الإسلام من شأن العلم باعتباره أساساً لفهم العلاقة السليمة بين الله والكون والإنسان . والقرآن الكريم لا يكاد يدع موطناً في الكون دون أن يطوف بالإنسان خلاله ، ويستثير فيه النظرة المتأملّة المستقصية ، وولفت أصحاب العقول

(١) لم تحظ إشكالية " الموضوعية " في العلوم الطبيعية باهتمام الباحثين إذا ما قورنت بتغيراتها في العلوم الإنسانية وربما كان السبب في هذا راجعاً إلى تلك المبررة المثالية الشائعة لموضوعية العلم " الصارمة " كما روج لها أنصار الفلسفات العلمية لكن تاريخ العلم يحدثنا بأن القانون الطبيعي الذي يصف حقيقة طبيعية مالم يكن في يوم من الأيام قانوناً عاماً على إطلاقه ولكنه محدود دائماً بموامل الزمان والمكان والخبرة الذاتية للإنسان ، وهذه القضية الهامة صوّف نعرض لها بإذن الله في دراسة مستقلة ، ونهيب بقارئنا أن يطوف في إيرادها .

الراجعة وذوى القلوب المؤمنة إلى المنهج الصحيح فى التعامل مع الكون واستقراء لفته وإشارته ، باعتباره كتاب معرفة للإنسان المؤمن الموصول بالله وبما تبذعه يد الله . وقراءة الآيات المنبئة فى جنبات الكون وظواهره تتم بالاستخدام الأمثل للمكاتب الإدراك ، والعلم التى وهبها الله للإنسان لتلمس الحقائق الكونية بالاختبار والرصد والتجريب والقياس والاستدلال ، مستعينا فى ذلك بحواسه ، والعقل من الحواس ، أو ما يعزها ويعمقها من أجهزة وأنوات تبدأ منها وتعود إليها .

وقد أشار القرآن إلى حواس الإنسان وملكانته المعرفية فى أماكن متفرقة ، فتذكر "الذوق" فى قوله تعالى ﴿ فلما ذاقا الشجرة بدت لهما سؤاتهما ﴾ (الأعراف : ٢٢) ، وأشار إلى "اللمس" فى قوله تعالى : ﴿ ولو نزلنا عليك كتابا فى قرطاس فلمسه بأيديهم لقال الذين كفروا إن هذا إلا سحر مبین ﴾ (الأنعام : ٧) وأشار إلى حاسة "الشم" فى قوله تعالى : ﴿ ولما فصلت العير قال أبوه إني لأجد ريح يوسف لولا أن تفننوا ﴾ (يوسف : ٩٤) ، وذكر السمع والبصر والفؤاد (أى القلب) فى مثل قوله تعالى : ﴿ والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون ﴾ (النحل : ٧٨) ، وقوله : ﴿ أفلم يسيروا فى الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور ﴾ (الحج : ٤٦) ، وقوله : ﴿ كذلك يطبع الله على قلوب الذين لا يعلمون ﴾ (الروم : ٥٩) ، وقوله : ﴿ أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها ﴾ (محمد : ٢٤) .

وقد فطن علماء المسلمين الأوائل إلى حقيقة الدعوة القرآنية إلى القراءة والعلم وإمعان النظر والفكر فى ملكوت السموات والأرض سعيا إلى الهداية واليقين . فهذا أبو عبد الله القزوينى يوصى فى كتابه " عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات " بإعادة النظر فى ظواهر الكون والبحث عن حكمتها وتصاريقها لتظهر لنا حقائقها وتفتح لنا عين البصيرة وتزاد من الله هداية و يقينا ، فليس المراد بالنظر تقليب الصدقة نحو السماء فإن البهائم تشارك الإنسان فيه ، ومن لم ير من السماء إلا زرقتها ، ومن الأرض إلا غبرتها ، فهو مشارك للبهائم فى ذلك وأدنى حالا منها وأشد غفلة كما قال تعالى : " لهم قلوب لا يفقهون بها ، ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون " (الأعراف : ١٧٩) .

بهذه الروح الإيمانية الخلاقة أحسن المسلمون الأوائل استخدام وسائل المعرفة والبحث العلمى ، واندفعوا فى مطلع عصر الرسالة الإسلامية إلى الأخذ بمنهج النظر والبحث العميق فى مختلف مجالات العلوم ، وقدموا للحضارة المدنية رحيما هائلا من كتب وأبحاث وأكتشافات وتقنيات ، لولاهما لتأخر سير المدنية عدة قرون .

ومع التقدم العلمى والتقنى لم تتغير وسائل البحث العلمى فى ذاتها ولكن تطورت الأجهزة التى تعزز أداها ، فعندما اقتحم العلم عالم الذرة والنواة والخلية الحية ، وعندما غزا أعماق الفضاء الخارجى لاكتشاف المزيد من الكواكب والنجوم والمجرات ، وانتقل من عالم المقاييس البشرية العادية إلى عالم المتناهيات فى الصغر والكبر ، ولم تعد العين المجردة وبقية الحواس قادرة على مواصلة القراءة والبحث فى المخلوقات الدقيقة أو البعيدة ، وكان اختراع المقاريب ، والمجاهر البصرية والالكترونية تعزيزا لحاسة الإبصار مثلما كانت سماعة الطبيب تعزيزا لحاسة السمع وكانت الترمومترات الحرارية تعميقا لحاسة اللمس ، وكان الحاسب الآلى مساعدا للعقل فى إجراء العمليات الحسابية والتخطيطية المعقدة . ويستمر تطور الأجهزة العلمية مواكبا لتطور العلم ، ومرتبطا فى نفس الوقت بأصولها الثابتة كما خلقها الله فى الإنسان .

وتكمن عظمة المنهج العلمى الإسلامى فى أنه تجريبى عقلى فى أن واحد ويعتبر الإنسان بكامله بحواسه وعقله وإرادته وبصيرته وحده ، هو الوسيلة الأولى والأخيرة لتحصيل المعرفة العلمية ، والأجهزة التى يستخدمها ويطورها لتعزيز قدراته وامكاناته هى فى نفس الوقت من صنع ملكاته ، وبهذا يبطل أى اقتصار مصطنع على إحدى وسائل المعرفة ، مثلما يفعل العقليون والحسيون (أو التجريبيون) وأصحاب النزعة النقدية والنزعة الاجتماعية وغيرهم .

٢- خطوات البحث العلمى :

يجمع فلاسفة العلم وعلماء المناهج على أن الخطوات الرئيسية فى المنهج العلمى هى الملاحظة والتجربة والفرض العلمى ، لكنهم يختلفون حول أهمية كل منها وفاعليته وترتيبه فى النسق البنائى المنهجى العام والتأصيل الإسلامى لهذه الخطوات يؤكد سبق علماء الحضارة الإسلامية إلى اتباع المنهج التجريبى بما يتفق وحالة المعرفة العلمية فى المرحلة التى وصلتها فى عصرهم . فقد كشفت قراعتنا لعلوم التراث الإسلامى عن ممارسة علماء الحضارة الإسلامية لمستويات مختلفة من الملاحظة والتجربة والحدس العقلى مع إدراكهم لطبيعة العلاقة بينهما والشروط العلمية اللازمة لممارستها ، والضوابط المنهجية المؤدية إلى استقراء النتائج العلمية على أساسها . أما الفرض العلمى فى تراث الحضارة الإسلامية فقد كان أوليا فى أغلب الأحيان ، ولم يصل إلى مرتبة التعميم أو التجريد فى صيغة قانون شامل أو نظرية عامة ، ذلك لأن طبيعة علوم التراث الإسلامى يغلب عليها الجانب الوصفى أكثر من التعبير الكلى الذى يميز العلم عادة فى مرحلة متقدمة من تطوره كما فى علوم الفيزياء والكيمياء الحديثة والمعاصرة لكن الاستدلال التحليلى ، من ناحية أخرى ، يؤكد ثراء الفكر العلمى الإسلامى بأهم مقومات الفرض العلمى المتمثلة فى إضفاء مقولات العقل على نتائج الملاحظة والتجربة ،

واستخدام الخيال العلمى فى المماثلة بين الظواهر المختلفة والكشف عن الوحدة التى تربط بين وقائع متناثرة وابتكار المفاهيم العلمية المطابقة للواقع والخبرة (١) .

وقد ظلت الملاحظة والتجربة والفرض العلمى وسوف تظل ، أساسا لممارسة البحث العلمى فى ذاتها ، وقابلة لمواكبة التقدم العلمى والتقنى بتطوير أدائها والطرق المستخدمة فى إجرائها ، وسوف يظل المنهج الإسلامى بشهادة المصنفين من مؤرخى العلم والحضارة، هو ينبوع الأول لحضارة العلم الطبيعى .

٣- العلوم المستحدثة والمتولدة :

من يتتبع تطور مناهج البحث العلمى عبر العصور أن يجد صعوبة فى الوقوف على نقاط ضعفها وأوجه العجز فيها ، ذلك أنها جميعها مناهج مؤقتة ومحدودة بحدود النظرة الفلسفية الضيقة لأصحابها ومنظريها . ولهذا جاء القياس الصورى عقيما ، والبناء الاستنباطى متداعيا والنسق البيكونى هزىلا كل ذلك بسبب التقدم المستمر للعلم واستحداث علوم جديدة ومتولدة لايجدى معها أى من قوائم المناهج التقليدية المطروحة. أما المنهج العلمى الإسلامى بثوابته ومتغيراته فيترك المجال مفتوحا لأى علم جديد يحدد الباحثون فيه منهجهم من واقع ممارساتهم الفعلية لعملية البحث العلمى بدقائقها وتقاصيلها ، فبعض هذه العلوم على سبيل المثال ، وهو علم " السبيل نطقا " يحتاج إلى فريق من علماء نوى تخصصات مختلفة لأنه يقوم على علوم كثيرة مثل الرياضيات والمنطق والميكانيكا والفسولوجيا وغيرها وظهرت كذلك علوم ثنائية وثلاثية ومركبة مثل علوم الفيزياء الفلكية والهندسة الطبية والحاسبات الآلية وعلم البيئة وغيرها .

٤- تصنيف مناهج البحث الفرعية :

لقد أصبح واضحا من واقع البحث العلمى ومشكلاته أن تقسيم مناهج البحث فى العلوم لا ينحصر فى أنواعها الرئيسية : الاستنباطى والاستقرائى والفرضى - الاستنباطى والاستردادى ، ولكنه يتعداها إلى مناهج خاصة تستخدم لمسائل جزئية تختلف من علم إلى علم ، بل وتختلف فى داخل فروع العلم الواحد . وهذا يتطلب عملية تصنيف مستمرة لأنواع المناهج الفرعية فى إطار منهج علمى عام يشدها إلى ثوابته ومسلّماته ويحتويها بمرونة ومتغيرة .

(١) ناقشنا هذه القضايا بشئ من التفصيل فى دراستنا " فلسفة العلوم الطبيعية فى التراث الإسلامى ، المسلم المعاصر، ج ٤٩ (١٩٨٧) .

خاتمة :

لا يمكن الزعم بأن ما قدمناه في هذه الدراسة هو كل خصائص المنهج العلمي الإسلامي ، أو أن كل خصيصة قد وفيت حقها ، فالموضوع واسع وعميق . وحسبى أنني اجتهدت في وضع نقاط لتبادل الرأي والحوار البناء حول مبادئ إسلامية لمنهج علمي شامل، يسهم في الإعداد السليم للباحث المسلم ، وينقذه من متاهة الخوض في إشكاليات المفاهيم الفلسفية والعلمية المطروحة .

تلازم الموضوعية والمعارية في الميثودولوجيا الإسلامية

د . محمد أمزيان

تعود مشكلة الفصل بين مجال العلم ومجال القيم إلى مرحلة تاريخية حاسمة في التاريخ الغربي وهي مرحلة التحول الفكري والثقافي وقيام المذاهب الوضعية وسقوط المذاهب الفلسفية والميتافيزيقية واللاهوتية .

حيث ارتبط قيام الاتجاه الوضعي بالنهضة إلى تحقيق الموضوعية العلمية في مجال الإنسانيات تماماً كما تم تحقيقها في مجال الطبيعيات ، واعتبرت الوضعية ابتداءً أن ارتباط العلم بالأخلاق والقيم من مخططات القرون الوسطى ومن سمات الفلسفات الميتافيزيقية التي ظلت منشغلة في تحديد الأهداف والمثل وما ينبغي أن يكون عليه الواقع الاجتماعي بدل الاهتمام بالواقع نفسه في لحظته الراهنة . وهذا المسلك في نظر الوضعية ، حصر اهتمام هذه الفلسفات في مجال الانفعالات وحدد مجال بحثها في دائرة الخير والشر وما يتفرع عنها من القيم وهي قضايا زائفة لأنها لا تعبر عن شيء قابل للتحقيق من الناحية التجريبية ومن ثم فهي تخرج عن دائرة العلم .

أما العلم فعجاله دائرة الواقع بعيداً عن دائرة القيم والأخلاق ، فهو لا يهتم بما ينبغي أن يكون عليه واقع معين ، ولا يهتم بتحديد الصورة المثالية لهذا الواقع ، بل يهتم بما هو كائن ومتحقق في علم الواقع والتجربة .

والذي نسجله ابتداءً أن مشكلة المفترض بين مجال العلم مشكلة مفتعلة أفرزتها ظروف شاذة تمثلت في الصراع القاسي الذي عرفته الساحة الأوروبية بين قطب موغل في المثالية الدينية المشوهة والمثالية العقلية المتطرفة ، وقطب موغل في الحس لا يعترف بوجود حقيقة علمية خارج دائرة الحس .

وجدير بالذكر هنا أن المشكلات المعرفية التي أفرزتها عقدة الصراع هذه تعبر بالضرورة عن هموم الغرب ، وهي خاصة من خصوصياته المعرفية التي وجهت مناهجه وعلومه وانعكست على تصورات ، ولا يصح أبداً أن تصبح هذه المشكلة كونية تفرض نفسها على ثقافات ذات خصوصيات مغايرة نبتت في جو خاص من الوجدان الفكري والانسجام الكامل بين ما هو عقلي وديني وحسي ووجداني . لقد بات من المسلم به أن الدراسات الإنسانية التي كان الغرب رائداً لها في تاريخنا الحديث والمعاصر قد نشأت في جو من ريدود الفعل القاسية ولذلك كان المنطقي بل ومن المحتم أن تحكمها مثل تلك التصورات . لقد حصل رواد علم الاجتماع الأوائل ومنذ اللحظات الأولى بين البحث الاجتماعي وبين مجال القيم أو بين ما يسمونه أحكام الواقع وأحكام القيمة وذلك

لا اعتبارات ميثولوجية ، فقد كانت القيم تمثل في نظر علماء الاجتماع أخطر عائق في سبيل تقدم البحث العلمي حيث اعتقدوا أن البحث العلمي لا بد وأن يكون بحثاً محايداً ومجرداً من كل القيم والمعايير الأخلاقية ، ومن ثم فإن علم الاجتماع لا بد وأن يكون علماً وصفياً بحثاً ، فالموضوعية العلمية تقتضى تحريره من طائفة البحوث المعيارية التي تهتم بإصدار أحكام تقويمية على الأشياء وبيان ما تتطلبه عليه من خير أو شر ، ومدى اقترابها أو ابتعادها من النموذج المثالي الذي يؤمن به شخص ما أو جماعة ما .

فالالتزام الأخلاقي أو النظرة المعيارية - في نظر علماء الاجتماع - تعبر عن ميولات انسانية ذاتية ، وعلى الباحث أن يتخطى - إذا أراد أن يكون موضوعياً - عن كل القيم والأفكار التي يعتنقها ، وكل التزام قيمي يعتبر خروجاً عن المنهج العلمي .

ومن المؤسف أن هذه القناعة المنهجية التي نادى بها علماء الاجتماع في الغرب ، وهي التي تعبر عن مشكلات ثقافية ومعرفية خاصة به ، من المؤسف أنها وجدت طريقها إلى عالمنا الإسلامي وتسربت إلى القائمين على تدريس العلوم الاجتماعية في الجامعات الإسلامية ، وذلك من موقع التقليد والتبعية لما هو سائد في الغرب دون وعي بخطورة المشكلة وخصوصياتها .

يقول د. محمد الجوهري : قررنا من قبل ونؤكد مرة أخرى أن علم الاجتماع لا يمكن أن يكون بديلاً للدين أو الأخلاق بمعنى أنه لا يمكن أن يقدم للناس أهدافاً معيارية ويحدد لهم مهام يتعين عليهم أن يؤدوها ، وهو يقتصر في هذا الصدد على وصف الظواهر الاجتماعية وتشخيص الظروف الاجتماعية التي تؤثر على ظهور الأفكار العامة والمثل العليا أو ما نسميه اليوم الأيديولوجيات ^(١) .

ومن المؤسف أن هذا التقليد لم يقتصر على المقلدين للتراث الاجتماعي الغربي فحسب بل انتقل إلى المنابذين بالتأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية الذين تبناها بنفس الحماس معتقدين أن ذلك كفيلاً بأن يرتفع بأساليب ومناهج التفكير الاجتماعي الإسلامي من مستوى المواقف إلى مستوى البحث الوصفي المحايد والمجرد وهم بذلك يفترضون - على غرار الوضعيين - وجود تناقض بين المستويين : مستوى الواقع ومستوى القيم والغايات.

لقد عمل كثير من هؤلاء على التأكيد على أن علم الاجتماع الإسلامي يخرج من طائفة البحوث التقويمية ويتجنب مطلقاً الحكم على قيم الأشياء وبيان حسناتها أو قبحها وما تتطلبه عليه من خير أو شر ، ومبلغ اتفاقها مع المثل الأعلى ، فلا يدخل في علم

١- مقدمة الترجمة العربية لكتاب يوتوبور : تمهيد في علم الاجتماع ص : ١٦

ترجمة محمد الجوهري وآخرين - دار المعارف - ط. ١٩٨٠ / ٤

الاجتماع الإسلامى الحدث على التمسك بالفضائل والنهى عن الرذائل كما لا يهتم ببيان أثر اتباع القواعد الدينية ومزاياها ، وليس من شأنه أن يهتم ببيان ما يتميز به الإسلام عن الأديان الأخرى ... فهو يترك هذه الأمور كلها للبحوث التقويمية ويصدر أحكامه على الوقائع لا على القيم ، وأهميته تكمن فى كونه علماً واقعياً يصف الظواهر كما هى لا كما ينبغي أن تكون ، فهو علم تقريرى وصفى (١) .

وطرح القضية بهذا الشكل يوحى بأن المنهجين - الوصفى والمعيارى يقفان على طرفى نقيض ، فالبحث الاجتماعى إما أن يكون بحثاً وصفياً تقريرياً ومن ثم يكون علمياً ، وإما أن يكون بحثاً أخلاقياً وغائباً ومن ثم يحرم هذه الصفة وهذه الدراسة تقوم على الجمع بين الاثنين بمعنى أن منهج البحث فى علم الاجتماع الإسلامى وصفى تقريرى أولاً وعائى معيارى ثانياً ومن ثم ينتفى هذا التناقض .

وقبل الدخول فى هذا الموضوع بالتفصيل سنبين أن الدعوة إلى الالتزام بالنظرة المعيارية ليست بدءاً فى هذا المجال ، فرغم التحذيرات والتكيدات التى أطلقها علماء الاجتماع الوضعيين بشأن التحرر من القيم والأهداف المعيارية ، ظلت بحوثهم ذات صفة معيارية تتطرق فى دراستها وتحليلها من واقع القيم الغربية وذات نزعة إصلاحية تسعى إلى تغيير نمط اجتماعى معين بنمط آخر مغاير ، كما قام اتجاه معاكس يدعو إلى التزام النظرة المعيارية ويؤكد على التزام الباحث القيمى ويعتبر ذلك ضرورة من ضروريات علم الاجتماع .

التزام علماء الاجتماع بالنظرة المعيارية

١- التزام العنصرية عند علماء الاجتماع والتزام النظرة المعيارية :

بالرغم من أن علماء الاجتماع أكتوا وباستمرار على موضوعية هذا العلم وكانوا على قدر كبير من الجرأة والشجاعة فى إعلان التزامهم العلمى ، إلا أن الكتابات الاجتماعية تدل دلالة واضحة على أن الباحث الغربى ظل فى كل ما يكتب معبراً عن القيم الغربية وملتزماً بالنظرة الاستعلانية لهذه القيم تجاه بقية الشعوب خاصة وأن ظهور علم الاجتماع ونموه فى الغرب صادف فترة تاريخية حساسة تميزت بصراع

١- هذه العبارات جميعها مأخوذة من المحاولات الدامية إلى التمسك الإسلامى للعلوم الاجتماعية والتأسيس المنهجى لعلم اجتماع إسلامى . وأنكر منها المراجع الآتية : علم الاجتماع الإسلامى ، د. زيدان عبد الهادى ، ص ١ ، علم الاجتماع الإسلامى ، د. سامية مصطفى الخشاب ، ص : ٦٣ . نمو علم الاجتماع الإسلامى ، د. زكى محمد إسماعيل ، ص : ٧ . نمو علم اجتماع إسلامى ، ١ . أحمد المختار ، مجلة السلم المعاصر العدد : ٤٣ ، ص : ٥٢ ، التفكير الاجتماعى دراسة تكاملية للنظرية الاجتماعية ، د. أحمد الخشاب ، الفصل الخامس بعلم الاجتماع الإسلامى ، ص : ١٦٨ .

الحضارات والقيم والمبادئ والأفكار والمعتقدات وكان الغرب في كل ذلك ينطلق من موقع القوة والسيادة ، ولم تكن الدراسات الاجتماعية لتأخذ شكلاً مغايراً لطبيعة هذا الموقع بحيث استقر في ذهن الباحث الغربي وجود نوع من التلازم بين التفوق العسكري وإفلاس القيم في المجتمعات المغلوبة من جهة أخرى وقد ظلت هذه الخلفية حاضرة في ذهن الباحث الغربي في دراسته الاجتماعية الأنثروبولوجية لبقية الشعوب التي ينظر إليها نظرة مقارنة في ضوء مقاييسه ومعاييره هو ، ومن ثم تأتي أحكامه على هذه الشعوب التي يصفها بالتخلف والانحطاط والبدائية . وقد أكد هذه النظرة المعيارية المقارنة عالم الأنثروبولوجية الشهير أيفانز بريشارد الذي يقول :

” يجب أن نتذكر أن عالم الأنثروبولوجيا حين يحاول تأويل ملاحظاته على المجتمعات البدائية فإنه يقارنها دائماً ولو بشكل ضمني بما يجده في المجتمع الذي ينتمي إليه.“ (١)

لقد عمل علماء الاجتماع على تأكيد سيادة وتفوق النمط الغربي على المستوى الثقافي والسياسي والاجتماعي وعلى مستوى السلوك والأخلاق والقيم والنظم ... ومن العيب أن نقول أن محاولات هذه كانت محاولات علمية ومحاييدة وتستبعد الأحكام المعيارية وتتجرد عن المقاييس الأخلاقية .

لقد أكد ماكس فيبر - وهو واحد من أبرز من قام بالدعوة إلى ضرورة الحياد الأخلاقي وتجنب النظرة المعيارية - أكد على تفرد الحضارة الغربية والنمط الثقافي الغربي. فهو يعتقد أن العلم لم ينم إلا في الغرب ، والغرب وحده هو الذي أقام نظاماً سياسياً مقنناً ، وليس هناك إطلاقاً ما يعادل البيروقراطية الأوروبية المكونة من متخصصين ومشرعين سقيين ، وليس هناك اقتصاد منظم كما هو في صورته الرأسمالية وحتى السلوك والديانات تتمتع بنفس التفوق . لقد انتهى ماكس فيبر - كما يقول جوايان فروند - إلى التساؤل عما إذا كانت هذه الأصالة راجعة إلى صفات وراثية نظراً لما نصادفه في الغرب وفي الغرب وحده ودون انقطاع من تعقيل أنموذجي إلى حد بعيد ، لقد عكف فيبر وبكثير من الاهتمام والفضول على العالم الغربي في أصالته حتى أنه - كما يقول جوايان فروند - يخلق فينا الانطباع بأن الدراسات التي خصصها للهندوكية والصين والثقافات الأخرى لم تكن إلا برهاناً مضاداً غايته إبراز أصالة الحضارة الغربية إبرازاً أحسن وأقوى . (٢)

١- الأنثروبولوجيا الاجتماعية إيفانز بريشارد - ترجمة أحمد أبو زيد - الهيئة المصرية العامة للكتاب - ط ٧ / القاهرة / ١٩٨٠ م : ٢٠

٢- علم الاجتماع عند ماكس فيبر - جوايان - ترجمة تيسير شيخ الأرض - منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي - دمشق / ١٩٧٦ - م ك ١٣٢ ، ١٢٥ .

وبالمثل يقول ريمون أرون :إن المجتمع الصناعي وهو مجتمع أوروبا الغربية يتمتع بخاصية نموذجية وسيصبح مجتمع الإنسانية كلها ، فلم يبق دليل على أن كونت كان خاطئاً حينما اعتقد بأن بعض أبعاد المجتمع الصناعي في أوروبا كانت لها رسالة عالمية،^(١)

ولسنا في حاجة إلى أن نذكر بالنزاعات العرقية التي طبعت علم الاجتماع الغربي والتي سبق الحديث عنها لكن حسبنا أن نقول هنا " أن المجتمعات التي نُعتُوها بالمجتمعات المتخلفة والبدائية ، وهي المجتمعات المنتمية للعالم غير الغربي والتي كانت موضوع دراستهم كانت مجتمعات جامدة غير قادرة على رفع أصبع واحد بالانتقاد لأسانذتها ، وقد تم تكوين النظرية نحو النظرية لإيجاد صياغة لتلك الحقائق التي كانت تعد جزءاً لا يتجزأ من الرأي الغربي عن العالم ، فالمعلم الغربي كان بعيداً عن الإدراك بأن فهم الأديان الأخرى أو الحضارات الأخرى أو الثقافات الأخرى يتطلب نوعاً من التحيز المضاد وتعاطفاً مع الحقائق.^(٢)

٢- النزعة الإصلاحية عند علماء الاجتماع والتزام النظرية المعيارية:

أكد علماء الاجتماع وبالحاح على ضرورة تطيل الواقع الاجتماعي المطلوب دراسة دون تحديد للأهداف والغايات بمعنى أن مهمة علم الاجتماع تقريرية استطلاعية وصفية وليست مهمة إصلاحية غائية ، ونذكر هنا العبارة الشهيرة التي أطلقها دوركايم حين قال: " إن علم الاجتماع لا يلتزم بخلق المثال بل على العكس تماماً يتناوله كموضوع للدراسة ويحاول تحليله وتفسيره ^(٣) . ولكننا حينما نترك الشعارات جانباً وننتعمق في فهم ودراسة التراث الاجتماعي الوضعي نقف على النقيض تماماً ، فبالرغم مما أبداه علماء الاجتماع من إصرار على هذا الشعار إلا أنهم لم يلتزموه ، وقد كانت لهم مثلهم وأهدافهم وبرامجهم الإصلاحية . إن دوركايم نفسه لم يمل - كما سبق أن رأينا- من التصريح بأن مهمته إصلاحية وتتمثل في استبعاد المثال الدينية لتحل محلها المثال العلمانية

إن دوركايم - يشير إلى ذلك نقاده - يؤمن بالتقدم الأخلاقي ويعتقد في إمكان وصوله في دراساته الاجتماعية إلى منظومة جديدة يمكن أن تكون صحتها مؤيدة بالعلم ، وقد كان يأمل في أن يكون علم الاجتماع قادراً على إحداث بني اجتماعية آمنة لكي يقوم مقام البنى التي تداعت بسقوط التنظيم الإمبراطوري السابق ^(٤) .

١- les étapes de la pensée sociologique, Raymon Aron P:68, Edition Galimard 1967.

٢- مقال بمنوان : صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية د. اسماعيل الفاروقى ، مجلة المسلم المعاصر عدد ٢٠٦ ص : ٢٠

٢ - Sociologie et philosophie, E. Durkheim, 141 France: 1957 (P.U.F.)

٤- علم الاجتماع عند ماكس فيبر ، جولييان فرويد ، ص ١٥.

لقد سخر دوركايم علم الاجتماع لأهداف إصلاحية تقوم أساساً على أسس علمانية وإلحادية ومادية قصد إحداث تغييرات عميقة داخل البنية الاجتماعية والثقافية والغربية ولم يمنعه التزامه العلمي من التصريح بأن علم الاجتماع لم يكن يستحق ساعة من الاهتمام إذا لم يمكننا من تحسين المجتمع (١) .

وإذا رجعنا إلى الوراء نجد أن قيام علم الاجتماع في الغرب حدد أهدافه منذ اللحظة الأولى مع جهود كانت بتحقيق إصلاحات اجتماعية تكون قادرة على القضاء على الفوضى الاجتماعية التي كان المجتمع الفرنسي يتخبط فيها بعد الثورة الفرنسية.

على أن هذه النظرة الإصلاحية لم تكن من تقاليد الرواد الأوائل فحسب ، بل امتدت عند الأجيال التالية ولم يملوا من التأكيد على أن من المهام التي يركز عليها علم الاجتماع القيام بتقويم ما هو موجود من نظم وطقوس وعادات وأيدولوجيات وما شاكلها على أساس كفاءتها الوظيفية وقابليتها للتحسين . (٢) وواضح أن أية نظرة إصلاحية إلى المجتمع وأية محاولة في سبيل تغيير الوضع القائم نحو نموذج اجتماعي أمثل لا بد وأن يحمل تصوراً معيناً وأن ينبثق عن مقاييس معينة ويتم في ضوء معايير تعبر عن قناعة الباحث الاجتماعي وتستجيب للغايات التي يهدف إليها .

وبالرغم من وضوح هذه الرؤية ، فإن علماء الاجتماع في العالم الإسلامي انساقوا وراء دعاوى الميثودولوجية الوضعية بشأن استبعاد علم الاجتماع لكل نظرة إصلاحية أو رؤية معيارية ، وأكد آخرون أن علم الاجتماع الإسلامي لا يمكن أن يكون علمياً خالصاً ما لم يستبعد العناصر المعيارية منه ويلتزم المنهج الوصفي على الخصوص.

٣- ارتباط علماء الاجتماع بالنظرة المعيارية رغم القيود النظرية :

هذه النقطة التي تثيرها ذات أهمية خاصة من حيث أنها تكشف عن التناقضات التي وقعت فيها الميثودولوجيا الوضعية . فبالرغم من أن علماء الاجتماع كانوا يحذرون باستمرار من التوجيهات القيمية والمعيارية حيث أنكوا على أن الفصل التام بين وجهات النظر الأخلاقية والأيدولوجية والدينية عن وجهة النظر السوسيولوجية ، بالرغم من هذه التأكيدات ، فإن دراساتهم لم تكن لتخلو من هذه التوجيهات بحيث عكست انتعاشات الباحث الأخلاقية والأيدولوجية التي يصدر في تحليلاته وفق أصولها ومقرراتها كما شهد بذلك الصراع الأيديولوجي الذي يعتبر المسئول الأول عن تقسيم النظرية الاجتماعية إلى قطبين متصارعين متناقضين على كل المستويات . لقد تعرض علماء

١- les étapes de la pensée sociologique, R.Aron,P:369.

٢- مجلة الثقافة العالمية العدد : ٥ ص : ٢٤ السنة : ١٩٨٢/١
مقال بمنوان : حول مستقبل نظرية علم الاجتماع بقلم تيمور ايل.

الاجتماع الذين دعوا إلى ضرورة الدراسة الموضوعية المتحررة من القيم لنقد شديدة يكشف عن الزيف الذى تحمله هذه الدعوة والتي كانت تهدف إلى تبرير سيادة القيم والمعايير والأيدولوجيات التى يدين بها الباحث . لقد أكد نوركايم أن علم الاجتماع لا يمكن أن يكون علماً فردياً أو شيوعياً أو اشتراكياً ، ولابد وأن يتحرر من التوجيهات السياسية والأيدولوجية ولكن التراث السوسيولوجى الذى يصدر عن وجهة النظر الرأسمالية يسعى جاهداً إلى التأكيد على أن علم الاجتماع لا يمكن إلا أن يكون رأسمالياً ، فقد دافع نوركايم عن هذا النظام ضد النظام الاشتراكى ، ودافع بارييتو عن نور الصفوة فى المجتمع ، وهاجم الأنظمة الاشتراكية تحت تأثير القيم الرأسمالية التى يدين بها وهو تعبير عن مئزق المنهج الوضعى من حيث الانفصال التام بين التوجيهات النظرية والنتائج العلمية . وقد عبر جوليان فروند عن حقيقة هذا المأزق خاصة مع نوركايم الذى اعتبره النقاد رائد الالتزام والموضوعية فى زمانه ، وأكد أن الخطأ العميق الذى وقع فيه نوركايم كان حينما أعاد خلطة إدخال أحكام القيمة فى عالم الاجتماع لديه وهو الذى استنكرها بحق نظرياً ، وهو بذلك أسهم فى استمرار خلط كان أول من رقصه فوق وقع تحت طائلة منع علم الاجتماع من الوصول إلى مرتبة النظام الوضعى والاختيارى (١) .

لقد أكدت الميتودولوجيا الوضعية فى اصرار على أن العلوم الاجتماعية ملتزمة علمياً وأن الباحث لابد وأن يقف موقفاً محايداً تجاه الوقائع والظواهر الإنسانية ولكن هذا الالتزام لم يكن أكثر من قيود نظرية قلما يتم الالتزام بها علمياً وهو دليل على أن العلوم الإنسانية والاجتماعية هى بالفعل علوم قيمة وأن التحرر من القيم التوجيهات مناقض لطبيعتها الأصلية فهى أى هذه العلوم تنتقى وقائعها وتصوغ مسائلها من موقف القيمة (٢) .

٤ - قيام اتجاه جديد يدعو إلى الالتزام المعيارى :

هذه النتيجة الأخيرة التى انتهينا إليها والتى تتلخص فى أن العلوم الإنسانية علوم قيمية تعكس تصورات الإنسان ومعاييره ، أصبحت تجد قبولاً عند كثير من علماء الاجتماع الوضعيين أنفسهم والذين رفضوا الاستمرار على تبني تلك المقولات التقليدية الزائفة ، وكانت حجتهم أن وجود علم الاجتماع الخالى من القيم لم يوجد قط ولا يمكن أن يوجد أبداً . يقول أليكس أنكلز : " على الرغم من أن التطلع إلى علم اجتماع متحرر من القمة أو معايد سياسياً كان هو الاتجاه السائد بين علماء

١- علم الاجتماع عند ماكس فيبر ص : ١٥ .

٢- الموضوعية فى العلوم الإنسانية د. صلاح قنصوه ص : ١٨٢ .

دار الثقافة للطباعة والنشر / القاهرة / ١٩٨٠

الاجتماع إلا أنه وجد من عارض هذا الموقف بشدة ومن هؤلاء روبرت ليند . فقد رفض فكرة عدم ارتباط العلوم وأكد أن العلوم الاجتماعية كانت وستظل دائماً أدوات أو وسائل لمعالجة التوترات والضغوط التي توجد في الثقافة ومن ثم أخذ يحفز العلماء الاجتماعيين إلى الاستجابة للحاجات العامة إلى الإرشاد والتوجيه في السياسة عن طريق تغطية تقليد الموضوعية العلمية . ومن هؤلاء أيضاً يقول الكاتب جونار ميرال الذي عرض هذه المسألة في مقال له عن النظرية الاجتماعية والسياسية حيث كتب يقول: "إننا بحاجة إلى وجهات نظر على أن نسلم بالتقويم ، والعلم الاجتماعي الذي ينفصل من وجهة النظر هذه شيئاً فارغاً تماماً ولم يحدث أن وجد هذا العلم كما لن يكون له وجود ومن هؤلاء الذين ساروا في اتجاه مماثل رأيت ميلز الذي صاغ أفكاره بشكل معادل في كتابه عن الخيال السوسيولوجي (١) .

ولعلنا نجد في هذا النص ما يكفي للدلالة على هذا المنحى الجديد الذي سار فيه كبار علماء الاجتماع في وقت ظل فيه أتباع علماء الاجتماع الوضعيين في بلادنا ملتزمين بالصيغ التقليدية والقوالب الشكلية الزائفة للموضوعية هي نفس المقولات التي ردها بعض المهتمين بالصياغة الإسلامية للعلوم الاجتماعية معتقدين أنهم بذلك يكسبون هذا العلم أكبر قدر من الموضوعية والعلمية ليدفعوا بذلك تلك التهمة التي واجه بها العقل العربي والإسلامي بخصوص التزامه النظرية المعيارية والقيمة ، تلك النظرية التي قال عنها البعض أنها نظرية اختزالية تختصر الشيء في قيمته وبالتالي في المعنى الذي يضفيه عليه الشخص أو المجتمع أو الثقافة والتي تقوم في مقابل النظرية الموضوعية التي تبحث في الأشياء عن مكوناتها الذاتية وتحاول الكشف عما هو جوهري وتحلل الشيء إلى عناصره الأساسية (٢) . وهذه النظرية تحمل كثيراً من المغالطات على عادة العلمانيين وسوف نتبين في هذا البحث المقبل ما سبقت الإشارة إليه من أن العقلية الإسلامية لا تقوم على النظرية المعيارية فحسب بل تتلائم فيها النظرتان المعيارية والوصفية معاً وهي نظرية ليس أمام العلمانيين سبيل إلى إنكارها أو التقليل من قيمتها العلمية وبالأذات بعد أن قامت الدعوة إلى التزام التحليل السوسيولوجي بالنظرية المعيارية والقيمية . إن وجهة النظر هذه كما يقول النقاد الاجتماعيون أصبحت تشكل أحدث قناعات علماء الاجتماع وقد صرح بذلك الكاتب الانجليزي لوي ووث الذي يقول : إذا كانت المناقشات التي دارت حول الموضوعية في الماضي تنطلق مؤكدة ضرورة إزالة وحذف كافة التحيزات الفردية والتعرضات

١- مقدمة في علم الاجتماع ، لوكس أنكلز ، من : ١٨٨ ، ترجمة: محمد الجوهري وآخرين الطبعة الرابعة ، دار المعارف ، القاهرة / ١٩٨٠

٢- تكون العقل العربي من : ٣٦ ، د. محمد عبد الجابري ، دار الطليعة بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨٤ .

الجماعية فإن منهج البحث الحديث يدعو إلى المزيد من استرعاء الانتباه للأهمية الإيجابية الخاصة والمعرفة بكل تلك التحيزات والتعرضات . فبينما كان منهج البحث القديم يحدد الموضوعية بفصل الموضوع وعزله عن الذات فإن منهج البحث الجديد يؤكد العلاقة الوثيقة القائمة بين الموضوع والذات العارفة المدركة . ويقول أكثر وجهات النظر حداثة بأن الموضوع يبرز من الذات حيث تتركز مصلحة الذات في مجرى الخبرة على مظهر خاص من مظاهر العالم^(١) .

كثيراً ما يريد أتباع النظرية الاجتماعية الوضعية في بلادنا أن علم الاجتماع - بما في ذلك علم الاجتماع الإسلامي - يهتم بما هو كائن لا بما ينبغي أن يكون ، ولكن نقاد الوضعيين المتحررين من ثقل التبعية يقفون موقفاً معاكساً تماماً . لقد استقر في عرف علماء الاجتماع بالفعل ألا يكلفوا أنفسهم عناء التورط في رسم الأهداف والغايات ولكننا - يقول لوى ورت - عندما ندرس ما هو كائن لا نستطيع أن نتحاشى كلياً ما يجب أن يكون ، فحوافز العمل وأهدافه تكون في الحياة البشرية جزءاً من العملية التي يتم بموجبها إنجاز العمل ومعرفة الحوافز جوهرية وأساسية في البحث عن العلاقة القائمة بين الجزء والكل . وإذا كانت العلوم الاجتماعية يقول الكاتب - تهتم بالمواضيع ذات المعاني ولها قيم فيجب على الباحث الذي يرغب في معرفتها القيام بذلك عن طريق وضع مقولات تعتمد بنورها على ما لديه من قيم ومعاني يسبغها على تلك المواضيع . ونشير هنا إلى أن هذا المنحى الجديد ليس مجرد وجهة نظر قد تكون مقبولة أو مرفوضة، وإنما أصبح يشكل اتجاهاً متميزاً بعد أن نال العنصر القيمي الاعتراف الرسمي في المعرفة الاجتماعية كما يذكر الكاتب^(٢) .

ومن هنا فإن الدعوة إلى ضرورة التزام علم الاجتماع الإسلامي بالنظرة المعيارية لن تكون دعوة خجولة أمام الاعتراضات الشديدة التي تواجهها وإنما يجب أن يتم طرحها على أساس أنها تشكل تحدياً يتجاوز النظرة الاجتماعية نفسها .

علم الاجتماع الإسلامي والتزام النظرة المعيارية

١ - المعيارية بين المعنى الوضعي والإسلامي

نؤكد لدينا من خلال المبحث السابق أن التزام النظرة المعيارية والقيمة قد رافقت النظرية الاجتماعية منذ بنورها الأولى حيث ارتبطت بالنزعة الإصلاحية ، كما أن علماء

١- مقدمة الترجمة الانجليزية لكتاب كارل مانهايم : الايديولوجيا والطبائفة ص : ٢٠ ترجمة عبد الجليل الطاهر ، مطبعة الإرشاد بغداد / ١٩٦٨ .

٢- المصدر السابق : ص : ٤٢ ، ٤٣ ، ٤٤ .

الاجتماع بالرغم من كثرة تحذيراتهم من خطر التوجيهات القيمية وتظاهرهم بالتزام المنهج الوصفي التقريرى ظلوا ملتزمين بقيمهم ومعتقداتهم. وأخيراً وقفنا على هذا المنعطف المنهجى الخطير الذى دعا إلى ضرورة تجاوز النظرة التقليدية لمعنى الموضوعية ، وهذا يعنى أن النظرية الاجتماعية سواء اعترف بذلك أم لا قد ظلت عملياً مرتبطة بالتوجيهات القيمية وملتزمة بالنظرة المعيارية فى تفسيراتها وتحليلاتها ، وفى ما يصدر عنها من قرارات ومن أحكام .

على أن الدعوة إلى الالتزام المعيارى لن تكون دعوة مقدمة وزائفة ، بمعنى أننا لن نعيد مأساة الميثودولوجيا الوضعية بحيث نؤكد على المستوى النظرى التزامنا بالمنهج الوصفى التقريرى فى الوقت الذى نعمل فيه على تبرير قيمنا ومفاهيمنا وتسويغ معاييرنا . فالتزامنا بالنظرة المعيارية يأخذ شريعته وأصوله من المنهج الذى يؤكد على ضرورة تجاوز المستوى الوصفى إلى المستوى المعيارى كما ستوضح بالتفصيل .

إن كثيراً من المحاولات التى سعت إلى تأسيس علوم اجتماعية إسلامية رغم الجهود المشكورة التى قدمتها لم تكن قادرة على الإقناع بهذه الفكرة والسبب فى ذلك يرجع إلى تصورهم الخاص لمعنى المعيارية التى ارتبطت فى أذهانهم بالمعنى الغربى والوضعى ، وهو معنى سلبى إلى حد بعيد ، وهذا يقتضى أن نميز بين المعيارية المتعارف عليها وهو المعنى الشائع فى الكتابات الاجتماعية الوضعية وبين المعنى الإسلامى لهذا المفهوم . وفى رأى أن هناك فارقين أساسيين يحددان استعمال هذا المفهوم فى كل من التسق الوضعى والإسلامى .

أ- الفارق الأول : تطلق كلمة معيار بمعناها الوضعى على النموذج المتخذ أساساً للقياس وما ينبغى أن يكون عليه السلوك العام والمواقف الجماعية بالنسبة للمشاعر السائدة فى المجتمع (١) .

ويطلق مصطلح المعيار الاجتماعى على قاعدة أو مستوى سلوكى تحدده التوقعات المشتركة لشخصين أو أكثر اعتماداً على السلوك الذى يعتبر ملائماً من وجهة نظر المجتمع (٢) .

وواضح أن تحديد معنى المعيار أو المعيار الاجتماعى أو المعيارية بهذا الشكل بحيث يستند إلى المقاييس المتعارف عليها اجتماعياً وعرفياً معناه فتح الباب أمام النزعات الذاتية ووجهات النظر الشخصية التى تتعدد بقدر تعدد المثل الاجتماعية ومن ثم فهى معايير نسبية قابلة للاختلاف والتعارض زماناً ومكاناً مع العلم . إن السوسيولوجية

١- معجم العلوم الاجتماعية ص : ٥٥٦ . تأليف مجموعة من الأساقفة مراجعة د. إبراهيم مذكور . الهيئة العامة للكتاب سنة : ١٩٧٥ .

٢- قاموس علم الاجتماع د. محمد عاطف خيث . الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٩ ص : ٢٠٤ .

قامت أساساً لمحاربة النزعات الذاتية والشخصية لتحل محلها النزعة الموضوعية العلمية الخالصة . ومن هنا استهدفت استبعاد الأحكام المعيارية وعلى العكس تماماً من هذه النظرية الوضعية فإن المعيارية في المفهوم الإسلامي لا تستند إلى المقاييس الاجتماعية بل تأخذ معاييرها من الوحي نفسه الذي يتجرد من كل النزعات الشخصية والذاتية ، وهذا هو الفارق الأساسي بين المفهومين ، فالمفهوم الأول له معنى ذاتي والثاني له معنى موضوعي . ومن ثم فليس لنا أن نستبعد النظرة المعيارية ما دامت العلة الأساسية التي من أجلها استبعدتها الميتودولوجيا الوضعية منفية .

ومن هنا نقول وفي غير تردد إن المحاولات التي استهدفت استبعاد النظرة المعيارية من علم الاجتماع الإسلامي لم تكن مؤسسة على فهم واضح ولم تكن قادرة على التمييز الواحي بين المعنيين بقدر ما كانت تنبثق عن تقليد لما هو سائد وشائع في الغرب .

ب- الفارق الثاني : بخصوص الدلالة العلمية للمعيارية ، يستخدم هذا اللفظ للدلالة على المنهج المعيارى الذى يقابل المنهج الموضوعى أو الوصفى التقريرى . فلفظ "المعيارى" كما ورد في معجم العلوم الاجتماعية صفة مشتقة من معيار . وتستخدم في وصف ما ليس تقريراً أو واقعياً بل ما ينبغي أن يكون بالنسبة إلى مقاييس معينة واستخدام هذا المصطلح في التقسيم التقليدى للعلوم ، فهي إما علوم وصفية أو علوم معيارية : الأولى تهتم بدراسة ما هو كائن مثل علوم الطبيعة والبيولوجيا... والثانية تهتم بدراسة ما ينبغي أن يكون ^(١) . وبناء على هذا التصور ركزت الميتودولوجيا الوضعية على النموذج الطبيعى وطبقته في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية .

وهذا التصور يقوم في أساسه على وجود تعارض بين المنهجين بمعنى أن الدراسات الإنسانية إما أن تكون وصفية تقريرية ومن ثم تكون علمية وإما أن تكون معيارية وغير علمية . وقد عكس هذا التصور الوضعى علماء الاجتماع في بلادنا ، ومن بينهم بعض الباحثين الذين سعوا إلى تحقيق التأصيل الإسلامى للعلوم يقول الدكتور زكى محمد اسماعيل : " إن علم الاجتماع يدرس النظم والظواهر الاجتماعية لا في كونها ظواهر مطلقة من قيود الزمان والمكان وإنما من خلال وجودها في زمان ومكان معين وهذا هو الأساس الذى يميز علم الاجتماع كعلم عن الفلسفة كفكر تقديرى يعبر عما أن يكون من أفكار وتصورات الفلاسفة " ^(٢) .

أما الميتودولوجيا الإسلامية فهي لا ترى وجود مثل هذا التعارض مطلقاً ، فالمسألة ليست مسألة تعارض وتقابل بقدر ما هي مسألة تكامل وتطابق ، بمعنى أن هناك

١- معجم العلوم الاجتماعية : ص ٧٥٧ .

٢- نهر علم الاجتماع الإسلامى ، ص : ٤ . زكى محمد إسماعيل دار المطبوعات الجديدة ، الأسكندرية / ١٩٨٨ .

تلازماً بين المعيارية والوضعية ، فالنهج الإسلامي منهج وصفى تقريرى أولاً معيارى قيمي ثانياً ، وهذا الفارق الأساسى مع الميثودولوجيا الوضعية التى تفصل بين الاثنين وتقابل بينهما وهو افتعال لا نرى له مبرراً على الإطلاق . هذه الفكرة الأخيرة التى انتهينا إليها نعتقد أنها متفقة تماماً مع مضمون الوعى ومنطوق الكتاب والسنة وهى مستوحاة من دلالة الآيات التى سنعرض لنماذج منها ، ومن ثم نرى أن دعوة المهتمين بعلم الاجتماع الإسلامى بالذات إلى الفصل بين المنهجين لم تكن مطلقة من وعى الإسلام بقدر ما كانت تعكس الأفكار المعاصرة الشائعة .

٢- تلازم الوضعية والمعيارية فى الميثودولوجيا الإسلامية :

هناك طائفة من السوسيولوجيين الإسلاميين رفضوا المعنى الشائع للمعيارية وألحوا على ضرورة التزام الباحث الاجتماعى المسلم بمرحلتين متتابعتين فى عملية البحث . فى المرحلة الأولى يجتهد الباحث من أجل أن يفهم الواقع الاجتماعى المدروس ويكتشف قوانين الحركة والتطور والكتاب فيه ، ويقف على عوامل الانحطاط والارتقاء وفى أثناء هذه العملية لا يكون لديه أى التزام أو تعصب ما أو إدراك الحقيقة ومعرفة الواقعة المطروحة للبحث . وبعد أن يتعرف عليها ويكتشف أبعادها تنقضى المرحلة الثانية وهى التى يحدد فيها أهدافه وغاياته ويعطى فيها تقويماته ويعلن فيها عن مواقفه (١) .

فالمرحلة الأولى من البحث تعتبر مرحلة تقريرية محضه يهدف فيها الباحث إلى اكتشاف الواقع الاجتماعى موضوع الدراسة وهى مرحلة أساسية باعتبارها تجسد الواقع الاجتماعى أمام الباحث كما هو فى حقيقته وتدرسه دراسة موضوعية تكشف عن مدى العيوب التى يعج بها المجتمع . واكتشاف هذه العيوب عن طريق مراقبة سلوك الناس وتصرفاتهم تعتبر بالفعل خطوة أساسية لأى إصلاح أو تقويم وإن يتأتى إصلاح ما إلا بالمرور بهذه المرحلة إذ بالوقوف على هذه الانحرافات نستطيع تشخيصها ومعالجتها . ومفروق الطريق بين نظرتنا هذه وبين النظرة الوضعية تكمن فى أن الوضعية تقف عند حد الوصف ومن ثم يكتسب السلوك الاجتماعى السائد صبغة الشرعية بينما يتجاوز الباحث المسلم مرحلة الوصف إلى مرحلة التقويم وطرح البديل فى ضوء مقاييس يستقيها من انتمائه الأيديولوجى أو المذهبى المستمد من الوعى .

فعملية التقويم تنقضى بعد عملية البحث الموضوعى الذى يستوفى شروط الاستقصاء والتحرى والضبط ، وهى تجسيد نظرتنا إلى العلم على أنه ملتزم أخلاقياً وليس حيادياً كما هو الأمر مع العلمانية أو الوضعية التى تقوم على مبدأ العلم للعلم .

١- العودة إلى الذات د. على شريعتى ص : ٢١٢ . ترجمة إبراهيم بسوقى دار الزمراء للإعلام العربى / القاهرة ط : ١٤٠٦/١ .

إن الاقتصاد على الدراسة الوصفية الاستطلاعية يجعل من العلم أداة عقيمة يفقد معها دلالة ووظيفته ، فالباحث الاجتماعي لا بد وأن يتخذ موقفاً بالنسبة لما يعلم وما ثبت له من الحقائق ، وهو أولى وأحق بهذه العملية من السياسيين والمتعصبين والعامه والجهال^(١).

وهذا التصور الذي تقدمه نعتقد أنه متفق مع مبادئ الوحي ومقرراته ومطابق لحديث القرآن عن الظواهر الاجتماعية حيث يتجاوز تقرير الحقائق إلى تقييمها وتحديد موقف حاسم منها سواء كان هذا الموقف سلبياً أو إيجابياً . فحين يتحدث القرآن عن ظاهرة ما فإنه يجسدها كما هي في حقيقتها وكما عشت في واقعها ويحدد مواصفاتها ولكنه يتجاوز هذا الأسلوب التفريري ليعطى تقويماً محدداً ويسجل موقفاً معيناً إزاء تلك الظاهرة .

وتوضيحاً لهذه الفكرة نعرض لهذه الآية كمثال يبين تلازم هذين المستويين . يعرض القرآن وصفاً لطبيعة الأعراب كفئة منعزلة وبعيدة عن مراكز التأثير تكونت لديهم أخلاقيات خاصة ومرتبطة بطبيعة التبدي والجفاء وهذه الموصفات تقررها الآية الكريمة: ﴿ الأعراب أشد كفراً ونفاقاً وأجدراً ألا يعلموا حدود ما أنزل الله ﴾ (٢) .

فالقرآن يسجل هنا ظاهرة في حياة الأعراب وهي الجفاء والبدواة المستحكمة وما يستتبع ذلك من شدة الكفر والنفاق وعدم مراعاة الحدود الشرعية وهذه كلها مواصفات يسجلها القرآن في حق جماعة معينة . غير أن المتعمق في فهم النص القرآني يجد النص أو الآية توحى بدلالة أبعد من هذا الوصف الظاهري حيث تُشعر القارئ بأن هذه الحالة غير مطلوبة ولا مرغوب فيها وهنا يتجاوز الحديث القرآني مستوى الوصف والتقرير إلى مستوى الأحكام حيث جاءت الآية في معرض الذم وسجلت موقفاً سلبياً إزاء هذه الظاهرة . وبالمثل فإن حديث القرآن عن تجارب السابقين فيه استقصاء لأحوالهم وتعرف على أخلاقياتهم ووصف لسلوكهم وتصرفاتهم. وهذه الأمثلة التي ساقها القرآن تعبر عن تجارب بشرية سابقة عشت في ظروف معينة كانت لها ملائساتها الخاصة بها ولكن حديث القرآن عن هذه التجارب سرعان ما يتجاوز الأسلوب الوصفي إلى إعطاء تقييم شامل لتلك الوقائع التاريخية وإبراز الدوافع الكامنة وراء الدمار والانحطاط أو السمو والارتقاء ومن ثم يدعو إلى أخذ العبرة بتلك التجارب وفهم مغزاها . فلم يكن الوحي ليحصر هدفه في مجرد الإخبار عن تجربة بشرية اجتماعية مخست دون أن يستثمر بعمق هذه التجربة ولذلك نجد التركيز على الحدث وأسبابه ونتائجه دون التركيز على عناصر الحدث ومكانه وتاريخه ... ، والغرض

١- العودة إلى الذات ص : ١٩١

٢- التوبة ٩٨/

ثابت لا يتخلف : إعطاء تقييم صحيح للواقعة والاستفادة منها في التجارب البشرية المعاشة أو اللاحقة وهو ما تتمسك عليه الآية صراحة : « يريد الله ليعين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم ويحب عليكم والله عليم حكيم » (١)

فالقرآن حين يتحدث عن ظاهرة ما يتناولها من الوجهتين : الوصفية والمعيارية معاً ، وهما أسلوبان متلازمان عل النوم لا ينفصل أحدهما عن الآخر ومن ثم نقول: إن المنهج القرآني في الحديث عن الظواهر الاجتماعية منهج هادف ، وليس مجرد وصف وتقرير فهو إلى جانب كونه موضوعياً يعبر عن الحقائق الاجتماعية كما هي في الواقع، ويبرز الأسباب والمؤثرات الفاعلة ولا يسقط من حسابه النظرة المعيارية التي تبرز العناصر الإيجابية أو السلبية في الظاهرة .

ونسجل هنا أن كل إخلال بأحد الجانبين إخلال بالمنهج العلمي ككل ، فالإكتفاء بتحديد المثل والفايات تجاهل للواقع بحيث يثبه الباحث في المثاليات وتصيد المثل والفايات دون أن يكتسب أرضية صلبة يقيم عليها بناءه ، كما أن الإكتفاء بالوصف والتقرير يفقد العلم رسالته في الحياة ويجطه مجرداً من أهدافه المرجوة .

الحياة الأخلاقية بين الميثودولوجيا الوضعية والإسلامية

١- الميثودولوجيا الوضعية والحياة الأخلاقية للعلم :

كان لهذا التوجه المنهجي الذي سارت فيه الوضعية نتائج خطيرة على المستوى الاجتماعي والأخلاقي ، فلم يعد الأمر يقتصر على تجاهل القيم الأخلاقية واستبعادها من مجال الدراسة فحسب ، بل إن هذا الفصل المنهجي أدى إلى تبرير الواقع الاجتماعي الفاسد بالتأكيد على القيم السائدة أياً كان طبيعتها وبغض النظر عن سلبياتها أو إيجابياتها. إن استبعاد النظرة المعيارية النقدية من مجال الدراسة معناه قبول هذا الواقع كما هو ، لأن السبيل الوحيد إلى إدراك حقيقة المجتمع هو استقراء المحسوس كما يمثل سلوك الناس وتصرفاتهم ، والقيم السائدة في وسط اجتماعي ما - حسب الوضعية - مهما كانت طبيعتها تعبر عن ظواهر صحية وسليمة لأنها تعبر عن رغبات المجتمع واتجاهه الأخلاقي ، ولا يملك أحد أن يغير من هذا الاتجاه في ضوء نظرة نقدية معيارية تحدد مثلاً وقيماً غير التي يرتضيها السير الطبيعي للمجتمع. فالمقياس الذي تحدد وفقه المثل الاجتماعية يتحدد وفق ما هو موجود وشائع بين الناس، وبدلنا على ذلك المقياس الذي يستخدمه علماء الاجتماع في اعتبار ظاهرة ما سليمة أو مرضية . فالظاهرة الاجتماعية تعتبر ظاهرة سليمة بالنسبة إلى نموذج اجتماعي معين،

وفي مرحلة معينة من مراحل تطوره إذا تحقق وجودها في أغلب المجتمعات التي تصد مع النموذج السابق في النوع، وإذا لوحظت هذه المجتمعات في نفس المرحلة المقبلة في أثناء تطورها هي الأخرى^(١) " فتتوزع الظاهرة وامتدادها عبر فترات زمنية في مجتمعات متشابهة هو المقياس المعبر ، والمعيار هنا هو ما يقوم به أكثر عدد من الناس وليس ما قد تمتع به الظاهرة في حقيقتها من حيث كونها ظاهرة مستحسنة أو مستهجنة . فظاهرة الزنا مثلاً وفق هذا المقياس تعتبر ظاهرة سليمة ، وقد كانت نتيجة البحث الجنسي المتحرر من القيم الذي أجراه الباحث الاجتماعي كينزى هي تحول الانتباه عن الزنا والتركيز على منع العمل^(٢) ، فالزنا في حد ذاته لا يشكل ظاهرة مرضية ولا يعبر عن انحطاط أخلاقي وهو ليس مشكلة اجتماعية لأن الرذيلة في عرف علماء الاجتماع تطلق على السلوك المتنافي لعرف الجماعة في زمن معين ومكان معين ولذلك يقول عالم الاجتماع سمنر " إن العفة الجنسية هي التوافق مع تيار التحريم السائد في العلاقة الجنسية " وهو نفسه يقول : " إن الأعراف تصنع المجتمع " ^(٣) .

٢- الميثودولوجيا الإسلامية والحياد الأخلاقي

إن طرح القضية بهذا الشكل ينتهك مطلباً حاسماً للميثودولوجيا الإسلامية التي تقوم على الالتزام الأخلاقي وليس الحياد الأخلاقي . إن علماء الاجتماع الوضعيين حينما قرروا أن الحياد الأخلاقي شرط في الموضوعية العلمية كانوا متأثرين بالجور الاجتماعي والثقافي اللذين يعيشونهما ، فالقواعد الأخلاقية في بيئاتهم لا تحددها مقررات سماوية وإنما ترجع إلى عوائد الناس وما استقرت عليه أعرافهم ، فيكون دور الباحث هو مراقبة الأحداث ورصدها من الخارج . وهذه المسألة تشكل الفارق الأساسي الذي يميز الميثودولوجيا الوضعية عن الإسلامية التي تقتض وجود نمط اجتماعي مثالي ينبغي العمل على تحقيقه واقعياً في حياة الناس وقطاعات المجتمع . والباحث الاجتماعي المسلم حينما يتعرض بالتفصيل لما هو كائن واقع في المجتمع لا بد وأن يضع نصب عينيه هذا المثال وهذا النموذج الذي يريد أن يرتفع إليه الواقع الاجتماعي ، فهو يعمل نوعاً على النقد والتقويم .

إن عالم الاجتماع الإسلامي لا بد وأن يهتم بالقيم باعتباره يقوم بدراسات مقارنة بين الحالة المدروسة وبين النمط الاجتماعي المثالي أو النموذج الإلهي وهو المجتمع الذي ينشد تحقيقه ، . في ضوء هذه المقارنة يجد نفسه مضطراً لكي يطرح البديل النافع ، فمهمته التفسير نحو الأحسن ، وكل عمل من هذا القبيل لن يتأتى في التزام الحياد .

١- قواعد المنهج في علم الاجتماع ، اميل دوركايم ص : ١١٦ ترجمة محمود قاسم مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٠

٢- مقال سابق للدكتور اسماعيل راجي الفاروقي مجلة المسلم المعاصر عدد ٢٠ ص ٢٤

٣- نقلًا من القيم والمعادن الاجتماعية ، فوزية نيلاب ص : ٥٦ - فوزية نيلاب - دار الكتاب العربي للطباعة والنشر -

القاهرة - ١٩٦٦

يقول الدكتور اسماعيل الفاروقي : " إن إضفاء الصيغة الإسلامية على العلوم الاجتماعية لا بد وأن يبين العلاقة بين الواقع المدروس بذلك الجانب أو الجزء من النموذج الإلهي المناسب له ، ولما كان النموذج الإلهي هو العادة أو الناموس فإن الواقع ينبغي أن يحققه ، وتحليل ما هو كائن ينبغي ألا يغيب عن نظرة ما ينبغي أن يكون . بالإضافة إلى ذلك فإن النموذج الإلهي ليس غائباً فقط ومتمتعاً بشكل وجود منقطع الصلة بالواقع ، انه واقعي بمعنى أن الله تعالى قدر احتواء الواقع إياه ، إنه نوع من الوجود الفطري غرسه الله برحمته في الطبيعة الإنسانية وفي الفرد الإنساني أو المجموع وفي الأمة بوصفها تياراً مستمراً للوجود يستخرجه العمل المعنوي إلى حيز الفعل والتاريخ . ولهذا فإن كل تحليل عملي يحاول - إذا كان إسلامياً - أن يكشف هذا النموذج الإلهي الموجود بالقوة في الشؤون البشرية وأن يبرز ذلك الجزء الفعلي منه وذلك الجزء الموجود بالقوة ، وأن يكشف عن عوامل تحقيق اكتمال عملية الاحتواء أو فاعليتها . (١) فالباحث المسلم الذي يدرس ويقارن مجتمعاً ما في ضوء الصورة التي يحملها عن النموذج الإسلامي أو النمط المثالي لا يمكن أن يلتزم الحياد الأخلاقي فعمله نقدي تقويمي . إن التزام الحياد الأخلاقي في البحث الاجتماعي يعود بالنقض على جوهر المنهج الإسلامي نفسه لأنه ينكر الأساس الذي يقوم عليه وهو مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالمصطلح الشرعي أو الأحكام التقويمية بالمصطلح الاجتماعي .

إن الباحث المسلم يوجه جهوده إلى اكتشاف العناصر السلبية داخل المجتمع الإسلامي قصد اقتلاعها واكتشاف العناصر الإيجابية فيه قصد تثبيتها ، فهي عملية تتراوح بين النقي والإثبات ، نفي السلبات وتثبيت الإيجابيات ، وبالمصطلح القرآني هي عملية بين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

وهذه العملية التي تعتبر بالفعل جوهر الإسلام ، لا يمكن أن تتحقق في عالم الواقع في غياب هاتين العمليتين المتلازمتين : الوصف الدقيق للواقع المعاش قصد اكتشاف أوجه الخلل فيه ، ثم تقييمه تقييماً سليماً قصد تحقيق النموذج الاجتماعي المطلوب والمزاوجة بين هاتين العمليتين تمثل بحق المساحة المشتركة بين الدراسات الفقهية والدراسات الاجتماعية في الثقافة الإسلامية ، فإثناء عملية البحث نجد كلاً من الفقيه وعالم الاجتماع يجتاز نفس المراحل وإن اختلفت الغاية عند كل منهما ...

فالفقيه يوجه اهتمامه إلى ملاحظة سلوك الناس قصد التعرف على وجه المصلحة التي تكون مناهلاً للحكم الشرعي ، فإذا تحقق من وجود مصلحة معتبرة شرعاً في

١- مقال بعنوان : إضفاء الصيغة الإسلامية على العلوم الاجتماعية ، د. اسماعيل راجي الفاروقي ، ضمن كتاب: العلوم الطبيعية والاجتماعية من وجهة النظر الإسلامية ص : ٢٢ شركة مكتبة مكايف / جامعة الملك عبد العزيز / ١٩٨٤ .

اعتراف الناس وعواندهم كانت منطوقاً للحكم الشرعى ، وأخذت بعين الاعتبار فى عملية التشريع . وهو فى هذه المرحلة من البحث التى تعتمد التتبع والملاحظة والمعايشة يصب اهتمامه على الفعل الإنسانى فى حد ذاته باعتبار أن كل فعل يصدر عن إنسان ما هو إلا فعل اجتماعى يعبر عن سلوك اجتماعى ما ، وكل سلوك اجتماعى لابد فيه للإسلام من حكم . فعمل الفقيه هذا عمل ميدانى من حيث أنه يهدف إلى التعرف على أفعال الناس والكشف عن طبيعة المعاملات والسلوكيات التى تربط بينهم واكتساب خبرة دقيقة بالوقائع والنوازل التى ستكون محل تقييمه وأحكامه ، وهو فى نفس الوقت عمل معيارى فى حد ذاته لأنه لا يقف عند حدود الاستقصاء للنوازل بل يتجاوز ذلك إلى تقييم الفعل من وجهة نظر الشرع .

وعمل عالم الاجتماع لا يختلف كثيراً عن عمل الفقيه ، فهو وصفى ميدانى ومعيارى فى نفس الوقت فعلى المستوى الأول من الدراسة ، مستوى التعرف على أحوال الناس وعواندهم وأعرافهم وأخلاقياتهم وسلوكياتهم وكل ما يصدر عنهم من تصرفات اجتماعية يتفق مع عمل الفقيه تماماً ، ولكن عالم الاجتماع يختلف عمله عن الفقيه من حيث الغايات والأهداف التى يرمى إليها ، فإذا كان الفقيه يهدف من وراء عمله الميدانى إلى إصدار حكم شرعى فإن السوسيولوجى يهدف إلى التعرف على مواقع الخلل قصد المقارنة الدقيقة بين ما هو عليه واقع الناس وبين المجتمع النموذجى المطلوب تحقيقه وفق توجيهات الوحي فكل منهما ينظر إلى الواقع الاجتماعى نظرة موضوعية فاحصة ونظرة نقدية معيارية ، والأول يقصد الفتوى وإصدار الحكم وهذا يحد ذاته عمل إصلاحى قيمى ، والثانى يقصد اكتشاف الخلل والعمل على الترشيد والتوجيه .

المناهج بين النظريتين الأحادية والتعددية

د . محمد علي محمد الجندى

يراد بمنهج البحث - فى أي فرع من فروع المعرفة البشرية - الطريقة التى يتبعها العقل فى دراسته لموضوع ما ، للتوصل إلى قانون عام أو مذهب جامع ، أو هو فى ترتيب الأفكار ترتيباً دقيقاً بحيث يؤدي إلى كشف حقيقة مجهولة . أو البرهنة على صحة حقيقة معلومة . والباحثون على حق حين يحرصون على تحديد المناهج التى يعالجون بها دراساتهم قبل مزاوله البحث فى موضوعاتهم إن البحث عن الحقائق ومحاولة التوصل إلى قوانين عامة ، لا يكون قط بغير منهج واضح يلزم الباحث نفسه بتتبع خطواته ومراحله ، ومن هنا أضاف المحدثون من المنطقة إلى مباحث المنطق مبحثاً جديداً هو طرائق أو مناهج البحث العلمي Methodology^(١) .

ويقسم المنطقة وعلماء المناهج الصور الشائعة للمنهج فى صورتين من صور الاستدلال :

منهج الاستنباط ومنهج الاستقراء ، ويبدو أولهما فى صورتين القياسى الأرسطاطليسي (الاستنباط الصوري) والاستنباط الرياضى البرهاني .

وموضوع دراستنا فى هذا البحث ينصب على قضية المناهج بين «النظريتين الأحادية والتعددية» أي إنه يهدف إلى معالجة المنهج من وجهة النظر الواحدة فى التفسير ، والتي تتعلق بالرؤية العلمية لتفسير الظواهر على أساس النظرة الأحادية فى إبراز قضايا العلم المختلفة . كما يهدف إلى إيضاح جوانب التعددية فى التفسير المنهجي للقضايا المطروحة ، أو بمعنى آخر استخدام أكثر من منهج فى معالجة مسائل العلوم المختلفة .

والذي نود أن نؤكد عليه بداية هو أن سيطرة فكرة أحادية المنهج فى تفسير قضايا العلم ارتبطت بعصور معينة يميل معظم مؤرخي العلوم إلى ربطها بالتراث العلمى القديم ، وهو حكم يميل إلى نعت الحقبة اليونانية التى امتدت إلى العصور الوسطى وما بعدها ، والتي كانت السيادة معقودة منها للمنطق الأرسطى على التفكير الإنسانى نيف وعشرون قرن من الزمان^(٢) بأنها فترة المنطق التقليدي القديم ، والنزى يقوم منهج البحث فيه على الصورية المجردة ، دون اللجوء إلى الحس والتجريب فى معالجة أمور العلم .

(١) انظر : د. توفيق الطويل : أسس الفلسفة ، طبع القاهرة سنة ١٩٥٥ ، ص ٩١

(٢) د. عزيمى إسلام : مقدمة للفلسفة العلوم ، طبع القاهرة سنة ١٩٧٧ ، ص ٤٥

أما فترة المصور الوسطى على وجه التحديد ، إذا كانت قد تميزت في أوروبا وحدها دون غيرها بالطابع « الدينى المتزمت » ، قد وجدت في هذا المنطق الأرسطى أداة طيعة نافعة لخدمة أغراضها . فإن نفس الحقبة في العالم الإسلامى لاتتسم ولاتتصف بتلك الصفة .. والنزاهة العلمية تقتضى التوقف والتأمل في دور علماء المسلمين وفلاسفته في التخلص من ربكة سيطرة المنطق الأرسطى ، والاتجاه باقتدار نحو إقامة مناهج علمية أخرى كانت ولاتزال هي الأساس الذى نهض عليه العلم فيما بعد .

وهى مناهج وليس منهج واحد ، حيث أن التعددية في المنهج لدى علماء المسلمين ومفكره فتحت المجال رحبا فسيحا أمام نظريات العلم على اختلاف مضمونها ، واختلاف طرق الاستدلال عليها ، وجعلت النظرية العلمية في مجال التطبيق ذات أركان ودعائم لاتختلف في قليل أو كثير عن نظريات العلم الحديث .

ومن ثم لايجوز إطلاق الحكم على عواهنه - كما يميل البعض - وجعل مناهج العلم الحديث هي من نتاج العقلية الأوروبية دون غيرها من العقليات .

وأمام هذه الحقيقة الجلية الواضحة ، سوف نتطرق معالجتنا لقضية النظرة «الواحدة والتعددية في المنهج » في الفكر الإسلامى إلى النواحي التالية :

أولا : معالجة فكرة النظرة الواحدة في المنهج من خلال منهج القياس الأرسطى الصورى ومدى تأثير هذه النظرة على جمود نظريات العلم .

ثانيا : موقف المسلمين من المنطق الأرسطى ومنهجه الصورى ، وجهودهم في التوصل إلى منهج الاستقرار التجريبي ، وجهودهم أيضا في التوصل إلى جملة مناهج أخرى كمنهج القياس ومنهج التمثيل والمنهج الفرضى والمنهج الرياضى في البحث . وهو أمر يشهد بتضلعهم في تعددية المناهج لإثراء الطريقة العلمية.

ثالثاً : موقف علماء المناهج الغربيين من قضية تعددية المنهج ، ومدى قصور مناهجهم عن الوصول إلى هذا المفهوم المتكامل للبحث في مناهج العلم .

ولعل الأمر بذلك يلقي الضوء على بعض الأمور المتعلقة بقضية المنهج عند المسلمين التى تثبت سبقهم للأوروبيين - بمئات السنين - والكشف عن خصائص التفكير العلمى من منظور تعدد المناهج ، وإرشاد خلفائهم إلى معرفة مافاتهم منها .

- موقف أرسطو من قضية المنهج :

تدور قضية المنهج عند أرسطو حول محورين يردان في حقيقة الأمر إلى محور واحد ، فقد عالج أرسطو نظرية القياس ، ومفهوم الاستقرار بمعنى واحد .

أ - القياس الصوري :

ذهب أرسطو إلى أن القياس هو استدلال إذا سلمنا فيه ببعض الأشياء لزم عنها بالضرورة شيء آخر ^(١) ، ثم كرر هذا التعريف في كتابه « التحليلات الأولى » حين قال « القياس هو صور الاستدلال الذي إذا سلمنا فيه بمقدمات معينة لزم عنها بالضرورة شيء آخر غير تلك المقدمات » ^(٢) .

والقياس على هذا النحو كان معادلا للبرهنة الرياضية ، لكن أرسطو لم يطبق هذا التعريف تطبيقا تاما ، بل قصره على حالة خاصة ^(٣) يتألف فيها القياس من قضيتين تحتويان على ثلاثة حدود يرتبط منها اثنان - وهما موضوع الصغرى ومجمول الكبرى في الشكل الأول مثلا - وحد ثالث ، فيترتب على ذلك بالضرورة أن يكون محمول الكبرى محمولا لموضوع الصغرى كما في المثال التالي :

سقراط إنسان كل إنسان فان . سقراط فان

ومعنى هذا أنه قصر القياس على القضايا التي تتضمن فيها الحدود بعضها بعضا .

والقياس الأرسطي لهذا المعنى يعد معييا للأسباب التالية :

أولا : إن أرسطو درس المنطق دراسة صورية شكلية . ولم يطل العلاقات بين حدود القضايا تحليلا كافيا .

ثانيا : جاء المنطق الأرسطي في جملته معبرا عن منهج صوري يدرس صور التفكير ولا يهتم بموضوع هذا التفكير .

ثالثا : كانت غاية المنهج الصوري عند أرسطو هو الاستنباط الصادق أو عدم تناقض الفكر مع نفسه ، لأن نتائج تكون صادقة بالقياس إلى المقدمات لا بالقياس إلى الواقع ، ومن هنا اعتبره المحدثون عقيما مجديا لأنه لا يكشف جديدا ، إذ أن نتائجه متضمنة في مقدماته ^(٤) .

رابعا : زعم أرسطو - رغم قصور منهجه الصوري - إلى أن هذا المنطق عام ، لأنه لما كان شكليا كالرياضة صلحت قواعده للتطبيق على مختلف أنواع الموضوعات .

خامسا : وقد زعم المنطق فيما عدا ذلك أنه مطلق ، أي أنه يصل إلى حقائق ثانية لا تقبل التطور ، وأنهى أنه انتهى إلى النظرية النهائية الكاملة التي تفسر طبيعة

(١) لاحظ : أرسطو (منطق أرسطو) - نشر د. عبدالرحمن - ثلاثة أجزاء - طبع القاهرة سنة ١٩٤٩ .

(٢) نفس المصدر

(٣) راجع : د. محمود قاسم : المنطق الحديث وبنامج البحث ، طبع القاهرة سنة ١٩٦٦ ، ص ١٨ وما بعدها

(٤) أمس الفلسفة / ٩٢

التفكير وتشرح صور البرهان . وقد اتضح مدى غلو هذا الرأي إذ يكفي وجود منطق ومنهج الاستقراء كشاهد على الحد من طموح أتباع أرسطو في هذا الجانب .

سادساً : يجمع علماء مناهج البحث على أن المنهج لابد أن يكون أداة لكشف علم جديد والقياس الأرسطي لا يحقق هذا الشرط من حيث كونه النتائج التي يتوصل إليها متضمنة في المقدمات (١) .

لذلك اتجه هؤلاء العلماء إلى وضع مناهج أخرى غير هذا المنهج منها منهج الاستنباط ومنهج الاستقراء .

ب - منهج الاستقراء عند أرسطو :

أشار أرسطو إلى منهج الاستقراء ولم يتوسع في بيانه ، ولم يفهمه على حقيقته كمنهج للعلم والتجربة . وقد أراد بالاستقراء « كل استدلال يقوم على أساس تعداد الحالات والأفراد . وعلى هذا الأساس قسم الاستقراء إلى كامل وناقص لأن تعداد الحالات والأفراد وفحصها إذا كان مستوعبا لكل الحالات والأفراد التي تشملها النتيجة المستدلة بالاستقراء . فالاستقراء كامل ، وإذا لم يشمل الفحص والتعداد إلا عددا محددا منها فالاستقراء ناقص » (٢) .

ولقد أثارَت مشكلة الاستقراء الكامل عند أرسطو مناقشات عديدة سجلت عدة مؤاخذات على هذا النوع من الاستقراء . فمن البين أن الاستقراء هو عملية عكسية للاستنباط ، إذ أن الاستقراء الأرسطي هو الانتقال من الجزئيات إلى الكليات ، أو من الخاص إلى العام (٣) . أو هو تبين « الكلي من قبل ظهور الجزئي » (٤) . كما يعبر أرسطو عن ذلك ، ومن هنا تكمن النتيجة فيه أكثر من المقدمات . في حين أن الاستقراء الكامل لا يسير من الخاص إلى العام ورائه استدلال مقدماته كلية ونتيجته كلية ، ومن ثم فالنتيجة لازمة من المقدمات وأن ليس بالنتيجة غير ما قرره المقدمات من قبل » (٥) .

وهذا النوع من الاستدلال هو الاستنباط بعينه ، وبناءً على وجود هذه الظاهرة سجلت على أرسطو في استقرائه العام ملاحظات كثيرة لم تتفق معه على هذا النوع من الاستقراء (٦) .

(١) المصدر السابق / ٩٤ .

(٢) السيد محمد باقر الصدر : الأسس المنطقية للاستقراء ، بيروت ١٩٧٢ ، ص ١٤ .

- Encyclopedia Britannica, London 1959, V. 12 P 273.

(٣)

- Ross, W.D. : Aristotle, N. Y, 1959, P. 42.

(٤) منطق أرسطو : تحقيق د. عبدالرحمن بدوي ، طبع القاهرة ١٩٤٩ ، ٢/٣١ .

(٥) د. محمد فهمي زيدان : الاستقراء والمنهج العلمي : بيروت ١٩٦٦ ، ص ٢٨ .

(٦) نفس المصدر : نفس الموضوع وأيضا : المصدر : مرجع سابق ص ١٧ - ٢٧ .

١ - الاستقراء الناقص عند أرسطو :

وما يعنينا هنا هو أن تلقى مزيداً من الضوء على قضية الاستقراء عند أرسطو ، فهو في تفصيلاته عبارة عن « إقامة البرهان على قضية كلية ، لا بإرجاعها إلى قضية أعم منها ، بل بالاستناد إلى أمثلة جزئية تؤيد صدقها ^(١) ، ولهذا يشير أرسطو إلى أن العلم بالكلى لا يكون إلا بالاستقراء ^(٢) ، وتؤكد أن الطريقة الاستقرائية ترتبط بالحس ارتباطاً وثيقاً ، ذلك أن الاستقراء ينصب على الأشياء الجزئية ، ولا يمكن التعامل مع الجزئي إلا من خلال الحواس ، لكن ذلك يمثل عند أرسطو خطوة في طريق العلم ، وليس هو العلم ، لأن طبيعة العلم لديه هو « الكلى » والكلى هذا لا يستغنى عن الاستقراء الذى يمثل أولى مراحل ، وبذلك يرى أنه لا « يمكننا أن نستقرئ إذا لم يكن ثمة حس ، لأن الحس هو للأشياء الجزئية ، فإنه لا يمكن أن نتناول العلم بالجزئي ، لأنه لا يستخلص من الكليات بدون الاستقراء ، ولا يستخلص بالاستقراء بدون الإحساس ، فالعلم هو بالكلى » ^(٣) .

ومادام الاستقراء عند أرسطو يؤدي هذه الوظيفة ، فلنا أن نتساءل ماذا يقصد أرسطو من إحصاء الأمثلة الجزئية التى يتعامل معها أولاً لكي تؤدي إلى العلم الكلى ثانياً . لاسيما وأن البناء « المنطقى كله عند أرسطو أساسه فى النهاية عملية استقرائية يتحتم فيها - من وجهه نظره - أن تستقصى الأمثلة الجزئية كلها حتى نضمن اليقين ولو انهار هذا الأساس انهار فى إثره البناء كله » ^(٤).

ونعود الآن إلى طبيعة الأمثلة الجزئية التى يشملها الإحصاء فى العملية الاستقرائية ، فقد اشترط أرسطو لإقامة البرهان على قضية كلية استناداً إلى طريقته الاستقرائية أن تحصى الأمثلة الجزئية كلها ، وهذا يعنى أنه لا يقصد من الأمثلة الجزئية معنى الافراد ، فذلك أمر غير ممكن من الناحية العملية ، وإنما أراد من الأمثلة الجزئية معنى الأنواع منها ، يتبين ذلك من المثال الذى ساقه فى معرض حديثه عن الموضوع بقوله :

« الإنسان ، والحصان ، والبغل ، إلخ طويلة العمر .

الإنسان ، والحصان ، والبغل إلخ هى كل الحيوانات التى لأمارة لها .

... الحيوانات التى لأمارة لها طويلة العمر » ^(٥) .

(١) د. زكي نجيب محمود : ' المنطق الوضعي ' ، القاهرة ١٩٦٦ ، ١٥٦/٢

(٢) منطق أرسطو : ٣٦٥/٢

(٣) المصدر السابق : الموضع نفسه .

(٤) د. زكي نجيب محمود : المصدر السابق ، ١٥٨/٢

(٥)

وبذلك فإننا لانستطيع أن نثبت القضية القائلة بأن « الحيوانات التي لامرارة لها طويلة العمر » إلا إذا أحصينا الحيوانات الطويلة العمر في المقدمة الثانية إحصاءً تاماً فوجدناها لا مرارة لها ومن هنا فإن الاستقراء بمفهومه الأرسطي يتولى مهمة إثبات الحد الأكبر للأوسط عن طريق الحد الأصغر ، ويمثل لذلك بقوله :

« أن يكون أ طويلة العمر »

و ب ، قليلة المرارة

و ج ، الجزئيات الطويلة الأعمار ، كالإنسان ، والفرس والبغل ، فإن رجعت جـ ، على ب ، الواسطة ، فإنه يجب لامحالة أن تكون أ موجودة في كل ب ^(١)

ومن هنا وثق أرسطو علاقته بهذا النوع من الاستقراء لإمكان الحصول على العلم الكلى للقضية النهائية ، ونلاحظ أن الصورة التي مارسها أرسطو للحصول على النتيجة تشبه تماما صورة الاستدلال القياسي الذي تتكرر الجزئيات في مقدماته بالقياس الاستقرائي، لأنه قياس من حيث صورته العامة ، واستقراء من حيث استقصاء الجزئيات في المقدمات ولا بد لصحة الاستدلال أن يكون الحد الأوسط كما يقول أرسطو - شاملا « لجميع الجزئيات » ^(٢) .

وهذا يعني أن أرسطو وجه الاستقراء بمستوى الطريقة القياسية في الاستنباط من خلال ما يمكن أن نسميه بالنظرة الأحادية للمنهج عنده « فكما أن البرهنة بطريقة قياسية على ثبوت المحمول للموضوع (أي ثبوت الحد الأكبر للحد الأصغر بواسطة الحد الأوسط) تؤدي إلى اليقين بأن هذا المحمول ثابت للموضوع كذلك أيضا البرهنة على ثبوت المحمول للموضوع عن طريق استقراء جميع أفراد الموضوع ، فإنها تعطى نفس الدرجة من الجزم المنطقي التي يعطيها القياس » ^(٣).

ومن هنا كانت غاية أرسطو الوصول إلى العلم اليقيني عن طريق البرهان والاستقراء. وهو هذا النوع من الاستقراء الذي يستند إلى الحس في حين تكون مقدمات البرهان كلية ^(٤).

(١) منطق أرسطو ٢٩٤/١ - ٢٩٥

(٢) د زكي نجيب محمود: المصدر السابق ١٥٧/٢ وأيضاً: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ١٩٣٦ ص ١٦٦.

(٣) المصدر: الأسس المنطقية للاستقراء ، ص ١٥ .

(٤) « ولهذا السبب بالذات يتضح أن أرسطو حط من قيمة الاستقراء ، ذلك أن العلم عنده ، هو العلم بالعلل الأولى ، والماهيات الشابتة ، وأن المعرفة الحسية ، لا يمكن أن توصلنا إلى هذا اللون من العلم اليقيني الثابت ، في حين أن الطريق الذي اعتمده أرسطو للوصول إلى تلك المعرفة إنما هو الاستنباط المصحح الذي تكون مقدماته كلية » لاحظ : ابن سينا : البرهان من كتاب الشفاء ، بتحقيق د. عبد الرحمن بدوي ، طبع القاهرة ١٩٥٤ ، ص ١٥٨

ويتكبر دقيق لطبيعة العلم البرهاني الذي مارس أرسطو طريقته في النظرة الأحادية
لمناهج البحث نجد أنه " في صميمه منهج إقامة البرهان على حقيقة معلومة لا يكشف
عن حقيقة جديدة ، وهو بعد ذلك منهج يراد به ، الإقناع ، إقناع من يختلف وإياك في
الرأي (١) .

٢ - موقف أرسطو من التجربة :

والمسألة على هذا النحو تجعل العلم البرهاني الأرسطي لا يلتقي بنتائجه مع الواقع
لأن العلوم البرهانية ليست بالعلوم الواقعية ، وأن كونها صورية تعتمد على الأشكال
والصيف فقط يجعلها مستقلة عن التجربة تماما « (٢) .

إلا أن هذا لا يعني أن أرسطو أهمل التجربة ، فقد أشار إليها باعتبارها الطريقة
التي يستقر « الكلي » بواسطتها في النفس (٣) . لكن أرسطو حين عالج الاستقراء لم
يميز بصورة أساسية بين الملاحظة والتجربة ، واعتبره إضافة إلى ذلك مجرد معرفة
محذرة يتصف بها الشباب ، وأنه لا يستخدم إلا للدفاع عن حجج العامة أو رفض
آرائهم ، التي قد تجيء بصورة مغايرة للنسق البرهاني الذي يقوم عليه الأساس المعرفي
والمنهجي في الميتافيزيقا الأرسطية (٤) .

والتجربة عند أرسطو على هذا النحو ، لاتصل إلى مرتبة التجربة المعروفة في العلم
الحديث والتي تهدف إلى الكشف عن القانون العام الذي يحكم سير الظواهر الطبيعية.
ومرد ذلك أن العلم الإغريقي في جملته حينما اتجه إلى دراسة الكون بظواهره وحوادثه
الطبيعية ، درسها وفقا للطريقة الاستدلالية والتأويل العقلية المجرى « الأمر الذي أدى
إلى بناء نظريات ومفاهيم عقلية لاتمت بصلة إلى النظام الواقعي للكون ، ولاتتطابق مع
القوانين الطبيعية المسقطة عن النظريات الفلسفية المجردة » (٥) .

٣ - موقف « أقطاب العلم » اليونانيين من التجربة :

اتضح مما سبق أن الاتجاه الفكري عند اليونان يعتمد على الاستدلال المجرى
لأنهم يستنفذون سمعهم في الاهتمام بالعلوم الصورية التي تستند إلى النظر العقلية
المجرد ويستخفون بالتفكير العلمي التجريبي ومناهجه . فأدى ذلك إلى تدهور العلوم
الطبيعية عندهم وتقدم العلوم النظرية الاستنباطية على نحو ما هو معروف « (٦) .

(١) د. زكي نجيب محمود : المنطق الرضسي ١٦٢/٢ .

(٢) د. ياسين خليل : منطق المعرفة العلمية ، بيروت سنة ١٩٧١ ، ص ١٦٧ .

(٣) منطق أرسطو : ٤٦٤/٢ .

(٤) - The Works of Aristotle, Translated into English by W.D. Ross, London 1963, (٤) Book 8. P.P 157 - 164

(٥) جورج سارطون : تاريخ العلم ، ترجمة ليف من العلماء ، في مصر سنة ١٩٥٧ / ١٦٠ .

(٦) مجلة عالم الفكر ، المجلد الثالث ، العدد الرابع ، الكويت ١٩٧٣ ، مقال الدكتور / توفيق الطويل بعنوان « خصائص التفكير العلمي بين تراث العرب وتراث الفرنسيين ص ١٦٠ .

وكتجسيد لتلك النزعة في الحط من قيمة البحث العلمي التجريبي ما أفاده
اكسونوفان بقوله « إن الحرف التي تسمى فنونا آلية تحمل وصمة اجتماعية ، وتعتبر
حقاً أعمالاً غير مشرفة في مدننا » (١) .

ولهذا مال الإغريق إلى وضع الطريقة الاستقرائية في البحوث الطبيعية والعلم
التجريبي في مرتبة أقل أهمية من مرتبة الطريقة الاستدلالية واعتبار العلم الرياضي
والمنطقي أكثر دقة ويقينية من العلم التجريبي » (٢) .

ويرى برايفون أن « الإغريق قد نظموا وعمموا ، ووضعوا النظريات ولكن روح
البحث ، وتركيب المعرفة اليقينية وطرائق العلم الدقيقة والملاحظة الذاتية المتطاولة كانت
غريبة عن المزاج الإغريقي » (٣) .

وكان بسبب إقصاء منطق البحث العلمي الاستقرائي في العلوم الطبيعية تطور
منطق البحث الاستدلالي المجرد وتطبيقه في دراسة العالم الخارجي ، ومن ثم فرض
وصاية الفلسفة الميتافيزيقية ونتائجها على العلم إلى حد كبير (٤) .

وقد يقال في هذا الشأن أن قسماً من الإغريق مارسوا البحث العلمي والتجربة في
موضوعات مختلفة ، وهذا صحيح ، إلا أن التفكير العلمي لدى هؤلاء في معظم أحواله
تأثر بالطريقة الاستنباطية التي كان عليها اليونان جميعاً والتي باعدت بينهم وبين
إجراء التجارب » (٥) .

ولهذا نرى أن الهندسة ذات التطبيقات العملية . افتقدت هذه الصفة في العهد
الإغريقي من فيثاغورس حتى أقليدس (٣٣٠ ق.م) (٦) بحيث أصبحت الهندسة تعتمد
من حيث المنهج والموضوع نظاماً هندسياً منطقياً تتوفر فيه الاشتقاقية والبرهانية (٧) .

ومن هنا قامت بعض الدراسات بملاحظة الخصائص المتكررة لبعض المحسوسات
الخارجية من أجل صياغة بعض المبادئ العلمية عن سلوك جزئيات الموضوع ، كما في
دراسة أرسطو لبعض أنواع الحيوان (٨) .

(١) بليامين مارنجان : العلم الإغريقي ، ترجمة أحمد شاكر ، مصر سنة ١٩٥٨ م ٢٢/١ .

(٢) Crombi, A.C. : Robert Grossetest and The Origin of Experimental Science Oxford P.6

(٣) ريم لاثور : الإسلام والعرب ، ص ٢٤٥

(٤) فرانكفورت ، هـ : مقابل الفلسفة ، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا ، مراجعة : محمود الأمين ، طبع القاهرة سنة ١٩٦٠ ، ص ٢٨ .

(٥) د. زكي نجيب محمود : المصدر السابق ، ١٥٢/٢ .

- Crombi, A. C : Ibid p. 13 .

(٦) Cornford, F.M : Philosophy Before and After Socrates, Cambridge 1958 , p. 5

- Ibid : p. 92 .

(٨)

كما اهتم ثيوفراست (٣٧٠ - ٢٨٦ ق.م) تلميذ أرسطو بدراسة أنواع النبات ونموه، وتجربة إمبراطوقليس في إثبات مادية الهواء ، وأثره على ما يحيط به من المحسوسات واعتباره إياه شيئاً ذا كيان موضوعي مستقل عن الذات المدركة (١) .

يضاف إلى ذلك قيام بعض الدراسات الفلكية التي اعتمدت المشاهدة والرصد للظواهر الكونية ، فلقد قام العالم الفلكي ارسترخس (٣١٠ - ٢٢٠ ق.م) سلسلة من المشاهدات وعمليات الرصد المستمرة للظواهر الفلكية باختلاف أطوال الفصول والأيام، واستطاع طرح فرضية حركة الأرض ودورانها حول نفسها في فلك لها وأن الشمس هي المركز الثابت الذي تدور حوله الأرض (٢) .

كذلك استفاد بطليموس (١٦٠م) من الكشوف الفلكية ونتائجها قبل العصور الإغريقية ، وما توصل إليها العصر الإغريقي في حقل الفلك والرياضيات المرتبطة بالحقل نفسه ، من أجل بناء نظام فلكي كوني عام ، ذلك النظام الذي بدأه افلاطون والقائم على الملاحظات الهندسية ، والتصوير الرياضي لحركة الأفلاك والأجرام السماوية والكواكب المختلفة (٣) .

وعليه تجسد نظام بطليموس الفلكي في كتابه « المجسطى » الذي يمثل علم الفلك النظرى ، القائم على فروض وعلاقات رياضية بحثه ، وذلك بتصوير الأجسام الفلكية ، ونظامها وحركاتها تصوراً متالياً .

ولهذا فإن النظرة الغالبة والشاملة في المنهج في مدرسة الاسكندرية ولدى اقليدس (٣٠٠ ق.م) وبطليموس بوجه خاص هي الأسلوب الرياضى والمنطقى وأن هذا الموقف انتهى من حيث المنهج إلى مثالية رياضية ، ومن حيث النتائج العلمية إلى نظريات بصرية وفلكية كانت في أغلبها غير منطبقة على الواقع (٤) .

وقد لاحظ « رسل » على اقليدس عيوبه المنهجية وهي نفس العيوب التي يتصف بها التفكير اليوناني عموماً ، فقد أشار إلى كتاب « المبادئ » ل« اقليدس » ويأته من « أكمل الآثار التي يتحلى بها الفكر اليوناني ، ولو أنه بالطبع معيب بالعيوب التي يتسم بها الفكر اليوناني كله ، فالمنهج قياس خالص ، وليس فيما يحتويه سبيل لتحقيق الفروض الأولى التي تبدأ منها عملية الاستدلال ، فتلك البداية المفروضة كان الفرض منها أن تكون بديهية لا تحتمل شكاً » (٥) .

(١) بليامين فارنجز ، المصدر السابق ، ١٩/١ .

(٢) Dreyer, J. L. E: A history of Astronomy from thales to keple, London (1905) p 82.

(٣) Stace , A. T : A critical (history of Greek Philosophy (London 1934 p. 204)

(٤) حسن طوان خلف : فلسفة الحسن بن الهيثم الطبيعية ، بغداد سنة ١٩٧٤م ، ص ١٨ .

(٥) برتراند رسل : تاريخ الفلسفة الغربية ، الكتاب الأول ، ترجمة د. زكي نجيب محمود ، مراجعة د. أحمد أمين ، ط٢ ، القاهرة سنة ١٩٦٧ ، ص ٢٢٧ .

ولكن أمر بداهة المصادر الاقليدية المفروضة لم يكتب له الدوام في النسق الهندسي البرهاني فقد أوحى نقيض المصادرة الخامسة لأقليدس للعالم الرياضى الروسى نيكولاى ايفانوفتش لوباتشيفسكى Nikola Lobachevski (١٧٩٣ - ١٨٥٠ م) بهندسة جديدة تقترض المصادر الأربع الأولى ، ومعها نقيض المصادرة الخامسة . وهذه الهندسة تختلف عن هندسة اقليدس فى نظريات عديدة هامة ، من ذلك « مجموع زوايا المثلث تكون أقل من (١٨٠ درجة) وانه من نقطة ما خارج خط يمكن رسم أكثر من خط واحد تكون كلها متوازية مع الخط الأسمى مع أنها تكون كلها فى مستوى أفقى واحد»^(١) .

وضع الالماني برنارد ريمان Bernard Riman (١٨٢٦ - ١٨٦٦ م) هندسة أخرى جديدة افترض فيها عدم صدق المصادرة السادسة من مصادر اقليدس .

فى هندسة ريمان « يستحيل فى أى مستوى أفقى واحد أن ترسم خطوط متوازية ، لأن كل الخطوط التى ترسمها فى أى مستوى لابد أن تتقاطع ، كذلك من نظريات هندسة ريمان أنه لايمكن من نقطة ما خارج خط معين أن يرسم أى خط مواز له وفى مستواه ، ومن نظريات هندسة ريمان أيضا « أن مجموع زوايا المثلث اكبر من ١٨٠ درجة »^(٢) .

والامر فى هذا كله يرجع إلى أن تصور المكان فى هندسة لوباتشيفسكى على هيئة السطح الداخلى لاسطوانة ، فعندئذ تستطيع أن تتصور كيف أن الخطين غير المتوازيين قد لايلتقيان أبدا . على خلاف ما قال به اقليدس - وأن تصور المكان فى هندسة ريمان على هيئة سطح الكرة ، وعندئذ تكون الخطوط المرسومة كلها متقاطعة ، ويستحيل أن يتوازى معها خطان بحيث يظان متوازيين مهما امتدا الى اللانهاية . وذلك على خلاف ما قاله اقليدس أيضا . لأن الخطوط فى هذه الحالة ستكون شبيهة بخطوط الطول على الكرة كلها تتلاقى ثم تتقاطع عند القطبين .^(٣)

وبعبارة أخرى إن هندسة اقليدس تختص بسطح يكون انحناؤه صفرا ، وبذلك تحتل مركزا متوسطا بين هندسة ريمان التى تطبق على السطوح ذات الانحناء الايجابى (كالكرة) وبين هندسة لوباتشوفسكى التى تطبق على السطوح ذات الانحناء السلبى (كالاسطوانة) .

نخلص من ذلك إلى أن اقليدس أقام هندسته بنظرياتها وبراهينها على أساس افتراض بديهية عدة مصادر فى نسقه الاستنباطى ، وقد اتضح أن تلك المصادر

(١) جون دبوي : المنطق (نظرية البحث) ترجمة د. زكي نجيب محمود طبع القاهرة ١٩٦٠ من ٢٢٠ .

(٢) جون دبوي : المصدر السابق ، ص ٢٢١ .

(٣) Churchman C. West : Elements of logic & Formal Science (London 1963), p. 13

يمكن نقدها وتعديلها وبذلك نشأت هندسات أخرى تفوقها حجة في بنائها الرياضي الاستنباطي .

ولايفوتنا أن نشير إلى أن أسلوب إقليدس قد أخذ طريقه إلى (أرشميدس) (٢٥٧ - ١٢٢ ق.م) أيضا ، فكان للنزعة الاستدلالية في بناء النظريات الفلسفية والهندسية الدور الرئيسي لديه في البحث الطبيعي عن صياغة مبادئه وما يترتب عليها من نتائج تتصل بالموضوع (١) .

وبذلك بدأ أرشميدس ببعض التعريفات الأولية والبدهييات الأساسية من أجل البناء النظري للعلم دون النظر إلى ما يحتويه النظام من معانٍ واقعية ونتائج تجريبية ، غير ملتفت إلى التحقق التجريبي منها وما نشير إليه من دلالات واقعية (٢) .

ولذلك لم يعتبر البعض أهمية لأرشميدس في تاريخ العلم ، إلا إدراكه البناء النظري له وصياغة مبادئه العامة (٣) .

تلك ملاحظات على سبيل المثال لا الحصر ، توخينا من عرضها إبراز طبيعة النظرة المنهجية في الفكر اليوناني عموما حتى طلائع مدرسة الإسكندرية ، وقد تبين مدى تأثير هذه النظرة المنهجية (بالطريقة الاستدلالية) دون غيرها وهو مانعير عنه بأحادية النظرة لمنهج العلم ، حيث تكون صحة التفكير في هذه الحالة متوقفة على فرضية المنهج الاستدلالي الذي تستمد فيه النظريات قمتها من المسلمات الأولى - البديهييات والمصادرات - ولا شأن لهم بعد ذلك بالصيغة الواقعة - ولحاجة لهم إلى ملاحظتها أو إجراء التجارب على أشیائها وظواهرها ، إذا ما حاجتهم إلى ذلك مادام « العقل وحده كافيا لإتمام البناء كله » (٤) .

ذلك هو طابع المنهجية ، واتجاه التفكير العلمي في الفكر اليوناني عموما ، الأمر الذي أدى إلى عجز هذه النظرة الأحادية في المنهج عن الوفاء بمتطلبات الطريقة العلمية المتكاملة التي تقوى على كشف وتفسير قوانين الطبيعة وصياغة النظريات العلمية .

- Heath , T. L : The Works of Archimeds with the Method of Archimeds, N. Y. (١) 1912 . P. 7 .

- Anthony, H. D : Science and its Background, (London 1961) P. 48 (٢)

- Rituche A. D. L Studies in the history and method of science Edinbrugh, 1985 (٣) P.84.

- Ibid , : P. 88 (٤)

موقف المسلمين من قضية المنهج في الفكر اليوناني :

حاول بعض المفكرين أن يتخذ من التقاء التفكير الاسلامي بالفكر اليوناني مبررا لتأثير منهج البحث العلمي لدى المسلمين بالفكر اليوناني وخاصة منطق أرسطو (١) ، ولنا على هذا الموضوع عدة ملاحظات نناقولها بالتفصيل :

أولا : إذا سلمنا بأن الفكر اليوناني كان قد دخل إلى العالم الإسلامي منذ وقت مبكر ، وخاصة ما عرف من الكتب المنطقية لأرسطو (٢) فهذا لا يشكل حجة على وجود التأثير والتأثير في المنهج الإسلامي بقدر ما هي مسألة التقاء فكري ، أو هي ظاهرة اطلاع على علوم الأوائل - كما وضعها الإسلاميون - ولا تستبطن مسألة الاطلاع هذه ضرورة التأثير ، فالاطلاع قد ينتهي إلى ميول أو رفض من الجانب المطلع ، ولقد قُوم هذا الفكر لدى الإسلاميين بعد أن اطلعوا عليه ، وانتهى هذا التقويم إلى موقفين متباينين في الفكر الإسلامي ، موقف رفض هذا الفكر وأنكره ورد عليه وحفظ الموقف الذي يمثله جمهور المسلمين بما فيهم علماء الأصول ، وهذه الفئة هي التي نشأ على يديها أصول المنهج العلمي . وموقف تلقى هذا الفكر ، وهذا المنهج وأقبل عليه بالدرس والتحقيق ، والفلاسفة وجملة علماء تطبيقيين هم الذين يمثلون هذا الموقف ، ويختلف موقف العلماء عن الفلاسفة في هذا الجانب ، فالعلماء هنا محصوا الآراء العلمية في ذلك الفكر ودرسوها وبيّنوا عيوبها بحيث أبانوا الخلل في النظريات العلمية المختلفة لاعتمادها على طرق لم يرتضيها هؤلاء . أما الفلاسفة فإن بحوثهم العلمية اتسمت بنفس الموقف الذي مثله العلماء التطبيقيون إلا أن أبحاثهم الفلسفية جارت إلى حد ما الاتجاه الفلسفي وخاصة النزعة الأرسطية ، ولهذا السبب بالذات اتصفت الأبحاث العلمية بأصالة فكرية تفوق البحث الفلسفي بشيء كثير (٣) . ورغم تفوق البحوث العلمية في اصالتها ونتائجها على البحث الفلسفي لدى الإسلاميين فإن الفلسفة الإسلامية امتازت بمفاهيم وأفكار عارضت فيها الاتجاه اليوناني في مفهومه الفلسفي عن الكون والحياة (٤) .

(١) واحدة من هذه المحاولات ما أقامه الدكتور إبراهيم بيومي مذكور في كتابه (الأوجانون الأرسطي في العالم الإسلامي) . من أن المنطق الأرسطي قد سيطر على جميع دوائر الفكر الإسلامي ، فالفلسفة وعلماء وفقهاء ومتكلمين (لاحظ : مقال الدكتور علي سامي النشار رحمه الله - بعنوان منهج البحث التجريبي في العالم الإسلامي ص ٢٢ - مجلة كلية الآداب والعلوم - بغداد سنة ١٩٥٧ .

(٢) د. النشار : مناهج البحث عند مفكري الإسلام ، ص ١٥٠-١ .

(٣) جوستاف لوبن : حضارة العرب ، ص ٤٤٢ .

(٤) فرانز روزنتال : مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي ، ترجمة د. آيس فريضة ، مراجعة د. وايد عرلات طبع بيروت سنة ١٩٦١ ، ص ١٤٦ .

ثانيا : كانت الحملة الموجهة من قبل الإسلاميين للمنطق الأرسطي أقسى وأكبر « لأن المنطق يتوقف إلى حد كبير على عبقرية اللغة اليونانية ، ولا كانت اللغة وخصائصها مظهرا من أوضح مظاهر روح الحضارة فيها خصائصها وبها مميزاتها وطابعها ، فحظ المنطق من الروح اليونانية إذا كبيرا جدا . إلا أن إشارتهم إلى الاختلاف بين اللغتين العربية واليونانية يجب أن تفهم باعتبار ذلك رمزا على الاختلاف بين جوهر كل من الروحين اللتين انتجتا هاتين اللغتين : (١)

وقد صور لنا أبوحيان التوحيدى طبيعة هذا النفور بين اللغتين العربية واليونانية ، ورفض المنطق القائم على هذه اللغة فى كتاب « المقاييسات » فى المناظرة التى جرت بين أبى سعيد السيرافى وبين ابن يونس القنائى الفيلسوف ، مما يؤكد أن حجة الرفض أساسها تباين اللغتين واختلاف خصائصهما (٢) .

ويرى الدكتور النشار أن العلة الأساسية فى رفض المنطق لدى الأصوليين خاصة هى « أنهم لم يقبلوا الميتافيزيقا الأرسطائية لأنها مخالفة لإلهيات المسلمين . وهذا المنطق الأرسططاليسى وثيق الصلة بالميتافيزيقا . وكثير من أصوله يتصل بأصولها ولهذا رفضه المتكلمون . وهذه فكرة فى الحقيقة من أدق الأفكار التى وصل إليها المسلمون وهى كافية لهدم المنطق الأرسططاليسى من وجهة النظر الإسلامية » (٣) .

نستخلص من ذلك أن الإسلاميين الذين خاضوا فى العلوم الإسلامية من الرعيل الأول والذين نشأت على أيديهم أصول المنهج العلمى لم يخضعوا لوصاية الفكر اليونانى عامة والمنطق الأرسطى خاصة ، ولم يكن انطلاقهم العلمى إلا تجسيدا لتلك الروح الإسلامية التى حصنتهم بذاتية فكرية متكاملة . فكل ما نتج عن هؤلاء ما هو إلا خلق وابداع لعقلية هذه الأمة وأصالتها . فالشافعى (١٥٠ - ٢٠٤هـ) مثلا « هو أول من وضع منهجا لعلم أصول الفقه ، انطلق فى منهجه هذا مستوحيا الفكر الإسلامى دليلا فى الصياغة والتصنيف رغم معرفته بالمنطق الأرسطى ، والمتكلمون من الأصوليين كانوا على مساس بذلك العلم لكنهم لم يلتفتوا إليه » (٤) .

وقد صنف فى الإسلام علوم النحو واللغة والعروض والفقه وأصول الفقه ، والكلام وغير ذلك ، وليس فى أئمة هذه الفنون من كان يلتفت إلى المنطق (٥) .

ومما يدل على ابتعاد المسلمين فى هذه الفترة عن اتباع المنطق الأرسطى هو تعليق الغزالى على قانون التوفيق فكان « يرى أنه لكى يتخلص المسلمون من الخطأ فى

(١) الدكتور عبد الرحمن بدوي : التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ، مصر سنة ١٩٤٠ ، للقدمة .

(٢) أبو حيان التوحيدى : المقاييسات ، تحقيق حسن المشوي ، مصر ١٩٢٩ ، ص ٦٩ - ٧٢ .

(٣) د. النشار : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ، ص ٢٧٨ - ٢٧٩ .

(٤) المصدر السابق : ص ٧٩ .

(٥) ابن تيمية : نقض المنطق ، طبع القاهرة سنة ١٩٥١ ، ص ١٨٦ .

الاستدلال فى شتى علومهم ، يجب عليهم أن يستخدموا المنطق الأرسطى . وكان
يزعجة استخدام الأصوليين لغير هذا القانون « (١) .

وبذلك فإنه يؤكد هذا المعنى بقوله « وليكن للبرهان بينهم قانون متفق عليه ، يعترف
كلهم به ، فانهم إذا لم يتفقوا فى الميزان لم يمكنهم رفع الخلاف بالوزن ، وقد ذكرنا
الموازن الخمسة فى كتاب « القسطاس المستقيم » وهى لا يتصور الخلاف فيها بعد
فهمها أصلا ، بل يعترف كل من فهمها بأنها مدارك اليقين قطعا » (٢) .

وهذا يؤكد ابتعاد الأصوليين عن الأخذ بمنطق أرسطو وممارستهم لمنهج آخر انتهوا
من خلاله إلى استدلالهم العلمية ، والعلم الذى فصلت له الأدلة والمقاييس العلمية لديهم
هو القياس الأصولى فطرى الرغم من « كثرة ما استقبل من تيارات فكرية كالمنطق
الأرسطى ، والفلسفة اليونانية إلا أنك لاتستطيع أن تنسبه إلى أمة غير الأمة الإسلامية
لوضوح معالم شخصيتها فيه ، وفى هذا العلم تتجلى عبقرية هذه الأمة وقدرتها الخلاقة
المبدعة » (٣) .

ومن ذلك يتبين أن الإسلام هو الدافع والمؤشر الحقيقى الذى اتخذ منه هؤلاء العلماء
التصور التام لعلومهم ومناهجها .

ثالثا : من خلال دراسة تاريخ وضع المنهج الأصولى يتبين أن أوليات هذا المنهج
وجدت فى العصر الإسلامى المتقدم لدى فقهاء الصحابة قعن هؤلاء « أخذت القوانين
يحتاج إليها فى استفادة الأحكام ، فابن عباس مثلا ، وضع فكرة الخاص والعام ،
وذكر عن بعض الصحابة الآخرين فكرة المفهوم (٤) ، بل إن فكرة القياس وهى غاية
الأصول - لم توضع فى عصر النبى صلى الله عليه وسلم وفى عصر صحابته كقياس
للأشياء بالنظائر والأمثال بالأمثال فحسب - بل وضع أيضا فى العصر الأول والعصر
الثانى قواعد للقياس وشرائط للغة » (٥) يقول صاحب البحر المحيط « إن الصحابة
تكلموا فى زمن النبى صلى الله عليه وسلم فى العلل » (٦) .

ويؤكد ابن خلدون ممارسة الصحابة للاستدلال بالكتاب والسنة وفق منهج محدد
فكانوا « يقيسون الأشياء بالأشياء منها وينظرون الأمثال بالأمثال ، بإجماع منهم
وتسليم بعضهم لبعض فى ذلك ، فان كثيرا من الواقعات بعده ، صلوات الله وسلامه

(١) النشار : المصدر السابق ، ص ١٧٦ .

(٢) الغزالي (أبوحامد) : فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ، تحقيق سليمان دنيا ج١ . مصر سنة ١٩٦١ م . ص ١٨٨ .

(٣) مصطفى جمال الدين : القياس حقيقته وحجيته ، النجف ، سنة ١٩٧٢ م . المقدمة ص ٢-٣ .

(٤) النشار : المصدر السابق ، ص ٢٥٦ .

(٥) د . علي سامي النشار : متاحج البحث عند ملكي الإسلام ص ٦٨ .

(٦) المصدر السابق : الموضع نفسه .

عليه لم تندرج فى النصوص الثانية ، فقلّسوها بما يثبت والحقوقها بما نص عليه ، بشروط فى ذلك الإلحاق تصحيح تلك المساواة بى الشبيهين أو المثليين ، حتى يغلب على الظن أن حكم الله تعالى فيها واحد وصار ذلك دليلاً شرعياً بإجماعهم عليه ، وهو القياس « (١) » .

إن هذه العمليات الفكرية فى استنباط الحكم الشرعى تشكل بمجموعها أصل منهج القياس الأصولى . وهذا ما سنعرفه فيما بعد - وهو منهج يعتمد الدليل الاستقرائى لتعليل الحكم الشرعى ، وعليه فأننا لو أخذنا بأصل النشأة التاريخية لذلك المنهج ، فإن ذلك سابق على أقدم فرض تاريخى يذهب إلى اللقاء الفكرى بين المنطق الصورى والفكر الإسلامى .

مبحث القياس الأصولى فى الفكر الإسلامى (منهج الاستقراء التجريبي) :

لعب القياس الأصولى دوراً كبيراً فى بلورة منهج العلم فى حقل التشريع ، والإمام الشافعى هو الذى حدد أركانه وأسسها ، ووضع المنهج الذى يحقق ثمرة القياس فى الأحكام الشرعية ، وينطوى القياس على عدة عمليات فكرية يمارسها المجتهد للاستدلال على الحكم ، فإن « كل ما نزل بمسلم ففقيه حكم لازم ، وعلى سبيل الحق فيه دلاله موجودة ، وعليه إذا كان فيه بعينه حكم اتباعه ، وإذا لم يكن فيه بعينه طلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد ، والاجتهاد القياسى » (٢) .

ولقد رسم الشافعى للمجتهد المنهج فى تحقيق القياس الأصولى من خلال الأركان التى يتحقق فيها فإن « كل حكم لله ورسوله وجدت عليه دلالة فيه أو فى غيره من أحكام الله أو رسوله بأنه حكم به بمعنى من المعانى فنزلت نازلة ليس فيها نص حكم ، وحكم فيها حكم النازلة المحكوم فيها إذا كانت فى معناها » (٣) .

وبتحليل لفقرات النص يتبين أن القياس الأصولى يسير وفق المراحل التالية:

- ١ - بحث المجتهد عن واقعة منصوص على حكمها تغيبه الواقعة التى لانص فيها .
- ٢ - بحثه بعد ذلك عن علة الحكم فى الواقعة المنصوص عليها .
- ٣ - الرجوع للواقعة الجديدة للبحث عن وجود تلك العلة فيها .
- ٤ - الحكم بتساويهما فى الحكم لمساواتهما فى العلة (٤) .

(١) مقبلة ابن خلدون : تدقيق د. علي عبدالواحد والفي ، طبع القاهرة سنة ١٩٦٠ ، ٢٨/٣ .

(٢) الرسالة للإمام الشافعى ، تحقيق وشرح أحمد محمود شاكر ، القاهرة سنة ١٩٤٠ ، ص ٢٠٦ .

(٣) المصدر السابق : ص ٢٢٢ .

(٤) مصطفى جمال الدين : القياس ، حقيقة ومجبة ص ١٦٢ وما بعدها .

ولهذا فسر القياس « بأنه مساواة الفرع للأصل في علة حكمه ، فأركانها أربعة :

الأصل ، والفرع ، وحكم الأصل ، والوصف الجامع (أي العلة) »^(١)

فالقياس بالمعنى المتقدم هو الاستدلال على إثبات حكم لشيء لوجود ذلك الحكم في شيء مشابه له ، يوجد جامع بينهما ولهذا يصرح الشافعي بأن « صحيح القياس إذا قست الشيء بالشيء أن تحكم له بحكمه »^(٢) ويقوم التبرير الذي يكتسب به الموضوع الجديد حكم الموضوع الذي قيس به ، على التعليل ، وهذا المنهج في الاستدلال على طبيعة الحكم ما هو إلا خطوة استقرائية يتحقق من خلالها منهج القياس لدى الأصوليين .

ومن هنا كانت العلة من أهم أركان القياس ف عليها مدار تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع ، ولهذا أشبع الأصوليون ، مفهوم العلة بحثاً وتحقيقاً وفصلوا لأحكامها وشروطها وكيفية التعرف على طرقها . ومن الطبيعي أن تحتل العلة هذه المنزلة في البحث لأنها مناط الحكم في القياس . والحقيقة أن منهج البحث العلمي بمعناه الدقيق يبدأ بدراسة مدلول العلة وشروطها لدى الأصوليين ، وما صنعوا لهذا الموضوع من أسس وقواعد فكان لها الأثر البعيد في المعرفة الإنسانية على صعيد مناهج البحث عموماً .

وسوف نعرض لقواعد هذا المنهج - بشئ من الإيجاز - على مستويين ، الأول في شروط العلة والثاني في طرق تحقيقها أو التعرف عليها وهو ما يسمى لديهم بمسالك العلة . وسنتبين من خلال دراسة هذين المجالين أهمية المنهج الذي سلكه علماء الأصول وقيمته العلمية ، حيث يمثل اكتشافه سبقاً للمسلمين على علماء المناهج الغربيين .

شروط العلة :

١ - « أن تكون العلة مؤثرة في الحكم ، فإن لم تؤثر فيه لم يجز أن تكون علة .. ومعنى كون العلة مؤثرة في الحكم هو أن يغلب على ظن المجتهد أن الحكم حاصل عند ثبوتها لأجلها دون سواها ، وقيل معناه ، إنها جالبة للحكم ومقتضية له »^(٣).

٢ - « أن تكون العلة وصفاً ضابطاً بأن يكون تأثيرها لحكمة مقصودة للشارع لا لحكمة مجردة ، لخفائها ، فلا يظهر إلحاق غيرها بها »^(٤) ومعنى هذا أن تكون

(١) التهانوي : كشف اصطلاحات الفنون ، بيروت ١١٩٥ هـ .

(٢) الشيخ القسري : أصول الفقه ، طبع مصر سنة ١٩٦٢ ، ص ٣٢٢ .

(٣) الشوكاني (محمد بن علي بن محمد) : إرشاد النحول إلى تحقيق الحق في علم الأصول ، طبع مصر سنة ١٢٥٦ ، ص ٢٠٧ .

(٤) نفس المصدر : ص ٢٠٧ .

العلة واضحة محددة حتى يمكن أن يعتمد عليها الأصولي في نقل الحكم إلى الفرع .

٣ - « أن تكون مطردة أي كلما وجدت وجد الحكم لتسلم من النقض والكسر ، فإن عارضها نقض أو كسر بطلت » ^(١) فالعلة هنا تدور مع الحكم وجوداً ، فكلما وجدت العلة وجد الحكم ، وهذا شرط رئيسي في منهج البحث العلمي . وهذا المعنى ذاته هو الذي مهد له فرنسيس بيكون في منهجه الجديد بقائمة الحضور ^(٢) . ثم جاء بعده جون ستيورات مل فجعله من أول القواعد التي تبناها في طريقه لتحقيق الفروض وهي طريقة الاتفاق أو التلازم في الوقوع ^(٣) .

٤ - أما الشرط الرابع فهو « أن ينتفي الحكم بانتفاء العلة ، والمراد انتفاء العلم أو الظن به ، إذ لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول » ^(٤) .

وهذا يعني أن العلة الحقيقية للحكم هي العلة التي يدور فيها الحكم ، فكلما اختفت تلك العلة اختفى حكمها ، وهذا الشرط هو عين ماتبناه بيكون في قائمة الغياب من منهجه العلمي ، حيث أخذ به بعد ذلك « مل » وجعله الشرط الثاني من شروط تحقيق الفرض وهو طريقة الاختلاف أو التلازم في التخلف ^(٥) .

تلك هي شروط العلة لدى الأصوليين عرضناها بشئ من الإيجاز بالشرح والمقارنة ، وقد تبين من ذلك طبيعة وعمق المنهج الذي مارسه الأصوليون .

مسالك العلة :

أولاً : السير والتقسيم : وقد قصد به الأصوليون حصر الأوصاف التي يمكن أن تكون علة للحكم ثم يحذف بعضها لقيام الدليل على عدم صلاحيتها ^(٦) فالعملية هنا ليست أكثر من عملية تصنيف وترتيب ثم حذف الأوصاف التي لا تشكل دليلاً على العلة الحقيقية للحكم ، وبالتالي نخلص إلى التعرف على العلة بواسطة هذه العملية

(١) نفس المصدر : نفس الموضع .

(٢) وقائمة الحضور - عنه بيكون في أولى القوائم الثلاث التي يحتويها منهجه في الأورجانون الجديد وتمثل هذه القائمة بإحصاء للأجسام الساخنة بقية اكتشاف طبيعة الحرارة التي افترضها من خلال منهجه .

- F. Bacon : *Novum Orgaum*, Great Books , U, S. A. 1952 P. P. 141 - 142 .

(٣) وتمثل طريقة الاتفاق *Method of Agreement* على أنه : إذا كان لخاصتين أو أكثر العلة أو المطلق لظاهرة قيد البحث طرف واحد مشترك فقط ، فإن الطرف الذي تتفق فيه جميع الحالات هو العلة أو المطلق للظاهرة .

- Mill, J. S : *A system of Logic* , London, 1973, P. 388 .

(٤) الشريكاتي : المصدر السابق ، ص ٢٠٨ .

(٥) وتمثل طريقة الاختلاف *Method of difference* على أنه إذا وجدت حالة تحدث فيها الظاهرة وحالة لم تحدث فيها واختلفت الماثلتان في كل شيء إلا شيء واحد فقط كان الطرف الذي تختلف فيه الماثلتان هو علة هذه الظاهرة .

(٦) الشيخ محمد الغضنيري ، أصول الفقه ص ٢٥٨ .

وهذا ما أجمع عليه قسم كبير من الأصوليين بأن هذه القاعدة تشمل مرحلتين ، الأولى في الحصر ويمثلها التقسيم ، والثانية الإبطال ويمثلها السير ^(١) .

ومما تجدر الإشارة إليه أن هذه القاعدة تيناها فرنسيس بيكون في منهجه وهي طريقة الحذف التي مارسها من خلال قوائمه الثلاث ^(٢) ثم جاء بعده جون ستيورات مل فاشار إليها في بحثه وأسماها طريقة « اليواقي » وهي الطريقة التي بها تعرف علة شئ ما في حادثة تعددت فيها العلل ^(٣) .

والحقيقة أن هذا المسلك أخذ طريقة في البحوث العلمية لدى المسلمين وطبقوه في موضوعات مختلفة ، فقد تناوله جابر بن حيان ، والحسن بن الهيثم ، وأشاروا إليه بالتصريح من خلال منهجهم العلمي .

ثانيا : الطرد والدوران : الطرد هو « مقارنة الوصف للحكم في الوجود دون العدم » ^(٤) أما الدوران فهو مقارنة الوصف للحكم وجودا وعدما ^(٥) .

ففي الدوران يوجد الحكم في جميع صور وجود الوصف وينعدم بإنعدامه ، ولهذا أطلقوا على الطرد والعكس ^(٦) ويضرب الأصوليون مثلا لنوران بالتحريم للخمير مع السكر ، فإن حرمة الخمير ناتجة من كونه مسكرا فإذا ارتفع عنه الإسكار انتفى التحريم ، وهكذا دار التحريم مع الإسكار وجودا وعدما ^(٧) .

واقدر ربط الأصوليون بين النوران والتجربة بشكل وثيق ولهذا اعتبروا « الدورانات عين التجربة . وقد تكثر التجربة فتفيد القطع ، وقد لاتصل إلى ذلك ، ويقول رضا النيسابوري الدورانات الدالة على كلية المدار كثيرة تفوق الإحصاء وذلك لأن جملته كثيرة من قواعد علم الطب إنما تثبت بالتجربة وهي الدوران بعينه » ^(٨) .

إلا أن الأصوليين اختلفوا في قيمة الدوران العلمية ، فمنهم من ذهب إلى أنه يفيد اليقين ، ومال آخرون إلى القول بأنه يفيد الظن ^(٩) ومهما يكن ممكن من أمر فإن هذا

(١) د. النشار : المصدر السابق ص ١١٤ .

(٢) وقائمة الحذف Method of Elimination هي القائمة الثابتة من منهج بيكون والتي دون فيها الأجسام التي لاتظهر فيها الحرارة وتسمى أيضا بقائمة النياب . F. Bacon : Ibid P. 141

(٣) وطريقة البراقي عند مل تقتصر على أنه : إذا استبعد من أية ظاهرة ذلك الجزء المعروف بواسطة استقرارات سابقة فإنه المعلوم لمواد معينة سابقة فإن ماتبقى من الظاهرة هو الطول لهذه الحوادث الباقية . Mill J. S : Ibid P. 397 .

(٤) د. النشار : المصدر السابق ص ١١٧ .

(٥) المصدر السابق : نفس الموضع .

(٦) التهانوي : كشف اصطلاحات الفنون ٤٦٩/٢ .

(٧) التهانوي : المصدر السابق / الموضع نفسه .

(٨) النشار : المصدر السابق ص ١٢٠ ومابعدها .

(٩) الشوكاني : المصدر السابق ص ٢٢١ .

المسلك لا يختلف عن طريقة الجمع بين الاتفاق والاختلاف التي نادى بها « مل » فيما بعد وهي القاعدة القائلة بأن العلة تدور مع معلولها وجودا وعدما ^(١) .

هذا هو المنهج الذي أسس وجوده الأصوليون . وينظره فاحصة لقواعده تتبين القيمة العلمية ويبرز الإبداع والتفوق الذي أحرزه الإسلاميون على منطقة أوروبا . من أمثال بيكون ومل في مجال تأصيل منهج « الاستقراء التجريبي » الذي تكلموا في أسسه التي يقوم عليها . ولقد تبين لنا أن تلك الأسس أصبحت فيما بعد المنطق العلمي لعلماء المناهج على المستويين الإسلامي والأوروبي .

إن هذه النزعة الاستقرائية تشكل الأصول الحقيقية لمنهج البحث العلمي في الفكر الإسلامي ، حيث تطور المنهج بعد ذلك على أيدي العلماء التطبيقيين ففصلوا مراحلهم وكشفوا قواعده ، ومارسوه في بحوثهم العلمية فتوصلوا من خلال ذلك المنهج إلى نتائج مهمة في ميادين العلوم المختلفة .

منهج الاستقراء التجريبي لدى علماء المسلمين :

تبين لنا - مما سبق - أن العلوم الإسلامية: اتخذت من الطريقة الاستقرائية دليلا في نزعتها العلمية - وتمثلت هذه الطريقة بصورة دقيقة لدى الأصوليين من المسلمين في التثبت من طبيعة الحكم الشرعي ، وخاصة في مجال القياس الفقهي ، حيث فصلوا مرحلته بمدلول استقرائي يضمن سلامة الحكم بالنتيجة .

ولانتقل أهمية هذه النزعة في بقية العلوم الأخرى لدى العلماء الإسلاميين ، فقد تنبه هؤلاء إلى دور الاستقراء وأهميته في البحث العلمي ، الأمر الذي يعطى للظاهرة تفسيرها الحقيقي ، وبالتالي وضع القانون الذي تسلك على مقتضاه تلك الظاهرة ، ولقد اتخذ هؤلاء العلماء من مرحلتى الملاحظة والتجربة في استنتاجاتهم العلمية أساسا للأحكام والقوانين ، ولهذا وضعوا لهما شروطا ورتبوا عليها أحكاما لإعطاء منهج الاستقراء كامل مواصفاته العلمية ، وكانت مرحلة القروض من المراحل العلمية التي أولاهها الإسلاميون الكثير من الاهتمام بحيث وجهوا هذه المرحلة بأسلوب علمي دقيق ^(٢).

وسنحاول أن نعرض لذلك بشئ من الإيجاز :

أولا : مرحلة الملاحظة :

أدرك علماء المسلمين على اختلاف اختصاصاتهم أن الملاحظة مرحلة أساسية في البحث العلمي لاكتة آلاف خصائص وأسباب الظواهر ، ونتيجة لأبحاثهم المعمقة في هذا

(١) تنم هذه الطريقة على أنه إذا وجدت حالتان أو أكثر تحدث فيهما الظاهرة ويتفان في أن لهما ظرف واحد مشتركه ويوجد حالتان أو أكثر لم تحدث فيهما هذه الظاهرة وليس لهما شئ مشترك إلا غياب ذلك الظرف فإن الظرف الذي تختلف فيه المجموعتان في الحالات هو المعلوم أو العلة أو جزء ضروري من علة الظاهرة .

(٢) لاحظ : عبد الزهرة محمد بنفر: منهج الاستقراء في الفكر الإسلامي ، رسالة دكتوراه ، القاهرة سنة ١٩٧٨ .

الجانب استمعاوا كشف الكثير من الظواهر وتشخيصها بقول الطبيب أبو الحسن الطبري « إن الدلائل على الأمراض الباطنة سبع ، الأول منها المنظر ، كما تدل صفرة اللون وبياض الشفة ، وورم القدم على برد الكبد وكما يدل سواد اللون وبياض الشفة على ورم الطحال ، وتدل حمرة الوجه مع الحمى الحارة على ورم الرئة ، وتدل صفرة اللون والعين على اليرقان » (١) .

ويدعم هذا الاتجاه في الملاحظة الرازي (أبو بكر محمد بن زكريا) (٢٥١ - ٣١٣هـ) الذي شدد على وجوب استخدام النظر (الملاحظة) في الصناعة الطبية ، وليس لأحد أن يدعى إتقان تلك الصنعة إلا عن طريق المنهج الصحيح ، تقول « الا تتظن بأمر ولا عامي لا درية معه بالقياس والنظر حذقا بالصناعة الطبية ، ولاعمل صواب - إن كان منه - إلا على حسن اتفاق » (٢) .

والنظر في الصنعة الطبية الذي يتنادى به الرازي هو مزاوله المرضي مباشرة عن طريق الطبيب ، وهذا ما يسمى بالمفهوم الحديث بالملاحظات السريرية (الكلينيكية) ولهذا يرى أنه « لا يكفي في أحكام صناعة الطب وقراءة كتبها بل يحتاج مع ذلك إلى مزاوله المرضي إلا أن من قرأ الكتب ثم زالول المرضي يستفيد من قبل التجربة كثيرا » (٣) .

ولقد انصب عمل الرازي في الطب على اتخاذ الملاحظة المباشرة لمرضاه ورصد النتائج التي يحصل عليها من جراء تلك الملاحظة وأودع نتائج تلك الملاحظات في موسوعته الطبية « الحاوي » الذي يدل على علو كعبه في هذه الصناعة .

ولا يقل شأن ابن سينا (٢٧١ - ٤٢٨ هـ) في هذا المجال في الصناعة الطبية باستخدامه الملاحظة المباشرة لمرضاه ورصد النتائج وعلاج الأمراض ، وموسوعته الطبية « القانون » تدليل واضح على مدى ممارسته منهج الملاحظة ، بحيث توصل الى اكتشاف عملية بقيقه في ميدان الطب وبذلك يرى أن العلاج يقوم على ما يحقق أفضل نتيجة يحققها الطبيب لمرضاه عن طريق ابتكار أساليب تهدي إليها المشاهدة » (٤) .

ويؤكد ابن سينا أن الملاحظة يجب أن تنصب على حالة أو ظاهرة معينة ثم تستمر لكي تستخلص النتيجة الصحيحة لتفسير أسبابها (٥) . ولا يمكن صياغة القانون الكلي في المعالجة إلا بعد تفحص الأحكام الجزئية للدلالة على ذلك القانون (٦) .

(١) الطبري ، أبو الحسن علي بن سهل بن زين : فروع الحكمة في الطب ، طبعة براين ١٩٢٨ من ١٣٧

(٢) الرازي ، كتاب المرشد أو الأصول ، تحقيق أكبر زكي إسكندر ، مصر سنة ١٩٦٦ من ١١٨

(٣) المصدر السابق : من ١١٩

(٤) ابن سينا : القانون في الطب ، طبعة بولاق ٢١٧/١

(٥) المصدر السابق : ١٦٧/١

(٦) المصدر السابق : ٢/١ +

وترسم البيروني (٢٥١ - ٤٤٠ هـ) في منهجه لعمل الأنوية طريقة الملاحظة للوقوف على أحسن النتائج التي يتوصل إليها صاحب الدواء ولهذا يشير في معرض حديثه عن الأنوية المفردة « ثم حمل الأنوية إلى ما قبلها لا وصفها عن عيان ، فقد كنت طالعت لأبي بكر الرازي كتابيه في الصيدلة والابدال لم أفز منهما بالكفاية » (١) .

وفي مجال علم الفلك كانت الملاحظة على أدق ما يتصور « فقد عرف المسلمون ضرورة جمع المعلومات بالمشاهدة ، ولكنهم في الوقت ذاته أدركوا ضرورة الاستعانة بأجهزة تكون مساعدة في الكشف عن حركات الكواكب ، والظواهر الفلكية فبنوا المراصد وحسنوا الاضطراب ، وجمعوا المعلومات الفلكية المختلفة عن الكون الذي يحيط بهم » (٢) ونتيجة لممارستهم الملاحظة العلمية توصلوا الى نتائج دقيقة في هذا الجانب مما تعد فتحا رائعا في مسار علم الفلك. ولقد نبه الفيلسوف الكندي (١٨٥ - ٢٥٢ هـ) إلى استخدام الملاحظة العلمية للوصول إلى أفضل النتائج في تفسير علل الظواهر ، فاللون اللانوردي للسماء لا يمكن التحقيق من طبيعته وذلك « لبعد الأرض وعدم إمكان الأقيسة الرياضية التحقيق من ذلك » (٣) .

وبذلك أشار فيلسوف العرب إلى محاولة الاستعانة بالأجهزة العلمية للملاحظة ، ما لا يمكن ملاحظته بالحواس المجردة .

واستطاع أبو عبد الله البتاني (٢٤٠ - ٣١٧ هـ) ان يأتى على كشف الكثير من الظواهر الفلكية نتيجة لإرصاده العلمية المتواصلة « ولكننا لم نر فيما رصدنا من أقدار الكسوف الشمسية ما يوجب أن تطبق دائرة القمر دائرة الشمس وتسترها عن الإبصار » (٤) ثم يشير إلى أن جميع النتائج التي أودعها في كتابه « الزيج الصابي » جاءت عن طريق الرصد (٥) ونتيجة لمنهجه في الملاحظة العلمية « أثبت على عكس ما ذهب إليه بطليموس فغير القطر الزاوى الظاهري للشمس ، واحتمال حدوث الكسوف الخلفي وصحح البتاني جملة من حركات القمر والكواكب السيارة ، واستنبط نظرية جديدة تشف عن شئ كثير من العذق وسعة الحيلة لبيان الأحوال التي يرى بها القمر عند ولادته ، وضبط تقدير بطليموس لحركة المبادرة الاعتدالية ، وله رصد جليلة للكسوف والخسوف اعتمد عليها دنشون سنة ١٧٤٩م في تحديد تسارع القمر في حركته خلال قرن من الزمان » (٦) .

(١) البيروني ، أبو الويعان : كتاب الصيدلة في الطب (بدون تاريخ وكان طبع) ص ١٦ .

(٢) د. ياسين خليل : منطق المعرفة العلمية ، ص ٦١ .

(٣) رسائل الكندي الفلسفية ، ١٠٣/١ .

(٤) أبو عبد الله بن سنان البتاني : كتاب الزيج الصابي ، تمحيص دكارلوناالينو ، طبعة روما سنة ١٨٩٩ ، ص ٨٤ .

(٥) المصدر السابق : ص ٧ .

(٦) دائرة المعارف الإسلامية ، الترجمة العربية ، ٢٢٨/٢ مادة البتاني بقلم نيلينو .

ويؤكد الحسن بن الهيثم طريقته في تقصي الأجرام الفلكية باستخدام الملاحظات وقد طبق منهجه هذا في تفسير طبيعة الضوء وخاصه ضوء القمر بعد ملاحظة أحوال جميع الأجرام المضيئة للانتهاه إلى التفسير الصحيح لطبيعة ذلك الضوء ولهذا يقول « دعنا هذا الحال إلى البحث عن كيفية ضوء هذا الجرم واستقصاء النظر منه وكشف ما هو ملتبس من أمره ، فجعلنا ابتداء نظرنا في تفقد أعراض جميع الأجرام المضيئة واعتبار أحوالها » (١) .

ولا يرتضى البيروني في منهجه العلمي في هذا الجانب إلا الممارسة الشخصية للملاحظة الظواهر الفلكية توخيا للحقيقة والعلم الصحيح « فإذا كان الحال على هذا وأيس فيه غير التقليد بعد حصول الهداية للمقصود والتهدي لمأخذه ، مع العرص على الحق والثبوت على الأمانة والصدق ، لم تسكن نفسى إلى غير المشاهدة » (٢)

وليس بوسعنا هنا أن نسجل لكل أنواع الممارسات العلمية التي حققها العلماء المسلمون ولكننا اخترنا منها ما يبرهن على تبنيهم منهج الملاحظة في أبحاثهم المختلفة.

ثانيا : التجربة المخبرية :

تناول العلماء قيمة التجربة في البحث العلمي وأكوا على ضرورة ممارستها للوقوف على الحق ومعرفة الصواب .

يقول جابر بن حيان « ويجب أن نعلم أنا نذكر في هذا الكتب ضواحي مارأينا فقط دون ماسمعهنا أو قيل لنا أو قرأناه بعد أن امتحناه وجربناه ، مما صح أوردناه وما بطل رفضناه ، واستخرجناه نحن وقايستهنا على أقوال هؤلاء القوم » (٣) .

وجابر هنا باعتباره واحد من أكبر أئمة المناهج في الفكر الإسلامي يبتدئ برسم منهجه العلمي موصيا بأن التجربة العلمية هي أساس النتائج التي أودعها كتبه دون الالتفات إلى أساليب السمع والقراءة أو النقل مالم تؤيدها التجارب .

أما الفيلسوف الكندي (١٨٥ - ٢٥٢ هـ) فقد أكد أهمية التجربة ودورها في التثبت العلمي « فإن الشيء إذا كان خيرا عن محسوس لم يكن نقيضه إلا بخبر عن محسوس ، ولا تصديقه إلا بخبر عن محسوس » (٤) .

ولهذا كان لا يطمئن إلى طبيعة الحكم - مهما كان مصدره - إلا من خلال إجراء التجربة للتثبيت من صدقه .

(١) الحسن بن الهيثم : مجموع الرسائل ، حيدر آباد ١٢٥٧ هـ . رسالة في ضوء القمر ، ص ٢

(٢) البيروني (أبو الوضان) : القانون المسعودي ، حيدر آباد ، سنة ١٩٥٤ ، ٣٦٤/١ .

(٣) جابر بن حيان : مختار الرسائل ، كتاب الفواص ، ص ٢٣٢ .

(٤) رسائل الكندي الفلسفية : رسالة في الطاقة للعد والجزء ١١٨/٢

واحتلت التجربة في منهج الرازي (٢٥١ - ٣١٢ هـ) في الطب والصيدلة مكانا كبيرا، فلقد تضمنت آثاره العديد من التجارب الطبية للوقوف على التفسير الصحيح لطبيعة ظاهرة المرض (١). أو لتحديد خاصية الدواء الملائم، ولهذا يقول « لانتلنن إلى الأدوية الغريبة والمجهولة ما أمكنك إلا أن يصبح عندك أمر أقوى بالتجربة والملاحظة » (٢). وكان لا يتبنى رأيا أو حكما ما لم تؤيده التجارب والملاحظات « ولانحل شيئا من ذلك عندنا محل الثقة إلا بعد الامتحان والتجربة » (٣).

واكتسبت الأبحاث الطبيعية التي قدمها ابن الهيثم (٢٥٤ - ٤٣٠ هـ) درجة عالية من التثبيت بفضل استخدام التجربة التي اتخذ منها منهجا في تحقيق النتائج العلمية، فقد كان يلجأ إلى التجربة في تصحيح الآراء التي يتبناها أو التي يرفضها وأن « السير والاعتبار » هما الطريق الحقيقي لمثل هذا التبنى أو الرفض » (٤).

ولقد بلغ الاهتمام بالتجربة لدى ابن سينا (٣٧١ - ٤٢٨ هـ) مبلغا كبيرا بحيث دلل على القيمة العالية لها من خلال تطبيقاتها في علوم مختلفة، فالمجرب على صعيد الأدوية مثلا خير من عديم التجربة وذلك « أن كل دواء مركب فله حكم من بسائطه وحكم من جملة صورته، وغير المجرب إنما يفيد من اعتبار بسائطه فقط، ولاندرى ما يوجب مزاجه الكائن عنها هل هو زائد أو غير زائد، وهو مناقض والمجرب يكون قد تحقق منه الأمران. وإربما كانت الفائدة في صورته المزاجية أكثر من المتوقع من بسائطه » (٥).

ولذلك فإن ابن سينا يرى أن التعرف على قوى الأدوية يأتي عن طريقين، هما طريق القياس، وطريق التجربة (٦) ثم يرى أن للأبدان طبائع وأمزجة لا يمكن حصرها بالقياس وبهذا يوحى بتقليب التجربة عليه (٧).

ولقد نادى بالتجربة أسلوبا لتحقيق في أعماله الكيميائية ورسالاته في الأكسبر خير دليل على ما نقول.

« وإن الامتحان هو الذي يكشف وهو الحواس ويؤدي إلى قلب أحكامها » (٨).

(١) الرازي : الحاوي في الطب، حيدر آباد سنة ١٩٥٥ ٤٤/١٤.

(٢) الرازي : كتاب المرشد أو القصول ز من ٩٢.

(٣) د. محمد كامل حسين : طب الرازي، ص ٩٢.

(٤) ابن الهيثم : مجموع الرسائل، حيدر آباد ١٢٥٧ هـ، رسالة في الضوء من ٨ وملاحقها.

(٥) ابن الهيثم : القانون في الطب، ٣/٣١٠.

(٦) المصدر السابق : ٢٢٥/٦.

(٧) المصدر السابق : ١٦٥/٦.

(٨) ابن سينا : رسالة في الأكسبر (بدون مكان وزمان طبع) من ٤١ وملاحقها.

وتضمنت أبحاث البيروني (٢٥١ - ٤٤٠) المختلفة منهجا تجريبيا دقيقا قدم من خلاله جملة نتائج صحيحة ، بحيث كان عمله بأكمله في استخراج الأوتار قائمه على الامتحان (التجربة)^(١) .

واعتمدت القياسات التي حدد لها طول وعرض بعض المدن ، تجارب دقيقة ، كان يرى من الضروري تبنيها لاستخراج الأقيسه الدقيقة^(٢) . وكان يؤكد قيمة التجربة في أبحاثه الفلكية لتفسير ومعرفة طبييعة الظواهر^(٣) . وأن استمرار التجربة وتكرارها هو المعيار للتثبت من طبيعة قوى الأدوية^(٤) .

يتبين مما تقدم أهمية التجربة في البحث العلمي لدى علماء وفلاسفة الإسلام ، بحيث دللوا في بحوثهم المختلفة على دور التجربة ومكانتها في التثبت وأنها شرط أساسي في المعرفة العلمية وهذا تحليل لطبيعة المعرفة وكشف الأسس والمعايير التي تقاس بها تلك المعرفة العلمية ، وهم بهذا تجاوزوا الفهم التقليدي لطبيعة المعرفة فانتقلوا بها إلى مستوى جديد لم يكن مألوفاً للفكر اليوناني^(٥) ، وذلك « أن المسملين أدخلوا الملاحظة الدقيقة والتجارب العلمية والعناية برصد نتائجها في الميدان الذي اهتمت فيه اليونان - على ما نعلمه - على الخبرة الصناعية والفروض الغامضة »^(٦) .

ومن هنا حرص الإسلاميون على تحديد معالم التجربة المختبرية ومواصفاتها العلمية ، بحيث وضعوا لها شروطاً وقواعد من أجل سلامة تطبيقها للحصول على النتائج العلمية المطلوبة .

ثالثاً : الفروض العلمية :

تعرف الفروض بأنها التكهّنات التي يضعها الباحثون لمعرفة الصلات بين الأسباب ومسبباتها^(٧) ، ولكي يكتسب التكهّن درجة كافية من الإقناع ينبغي - في أي بحث علمي - أن يدلل الواقع على صدقه وذلك عن طريق التثبت علمياً بواسطة التجربة والملاحظة عن مقدار ذلك الصدق .

وهكذا ينتقل الفرض في مراحل التثبت حتى درجة الاطمئنان إلى صدقه ، وعندما يتحول قانون علمي لتفسير الظاهرة المدروسة .

(١) رسائل البيروني : رسالة في استخراج الأوتار ، ص ٢٢٠ .

(٢) البيروني : تحديد نهايات الأماكن ، ص ١٥٢ .

(٣) البيروني : القانون المسعودي ، ٩٥٢/٢ .

(٤) البيروني : كتاب الصيدلة في الطب (بدون مكان وزمان طبع) ص ١٠ ، ١٢ .

(٥) لدرسي طوقان : تراث العرب العلمي في الفلك والرياضيات ، القاهرة ١٩٥٤ ، ص ١٠٦ .

(٦) ول ديورانت : قصة الحضارة ، ١٨٧/١٢ .

(٧) د. محمود قاسم : المنطق الحديث ، ص ١٢٦ .

وقد عبر الرازي عن الفرض العلمى بمفهوم « الحدس » على اعتبار أن الفرض تكهن عقلى ، ثم نبه الرازي إلى أن هذا الحدس مسأله تقريبية لايمكن البت لصدقها إلا بعد التجربة وملاحظة تكرار آثارها . وبذلك يشير إلى طريقة معرفة فعل الدواء واستخلاص الحكم المترتب من جراء استخدامه فيقول « إنما يحتاج أن يعرف فعل الدواء فى كل واحد منها ، فذلك وجب أن يعرف قطه فى البدن المعتدل ، مثل يحدس منه على غير المعتدل حدسا مقريا . ثم هذا الحدس ان التمر متى كان يسخن البدن المعتدل فهو يسخن البدن الخارج عن الاعتدال إلى العصر اسخانا أشد والبدن الخارج عن الاعتدال إلى البرد اسخانا أقل » (١) .

وهكذا يشكل « الحدس » مرحلة التكهن العلمى بحدوث ظاهرة ما . ولايلبث هذا التكهن بالحدس أن يصبح قانونا بمجرد مطابقته للواقع الموضوعى ، أو بعبارة أخرى امكان تحقيقه تجريبيا .

ولقد تكرر لدى الرازي مفهوم الحدس للتعبير عن الفرض الموقف الذى يتكهن من خلاله لطبيعة عله المرض ، ثم يمارس التجربة الطبية للتثبت من طبيعة ذلك الحدس فيقول « وآخر كان به جراحة فى البنية فأنكشف عنه فى العلاج اللحم فلما برء بقيت رجله عسرة الحركة ، فعلمنا بالحدس أنه أبقي من الورم الذى كان به بقية فى بعض تلك الأعضاء ، فوضعنا عليه أدوية تحلل فبرأ » (٢) .

وهكذا تثبت من قيمة الحدس الذى تكهن به بأن استخدم من الأدوية مايزاد ذلك المرض فتثبت لديه فرضه .

ولقد أطلق ابن سينا على الفرض اسم « الظن الفكرى » (٣) وهذا يدل على أن التثبت من الفرض ليس مطلقا ، فمن الممكن أن تؤدي المعرفة المستمرة إلى نقض الفرض بالوسائل التى يستعان بها لمعرفة بعض الجوانب التى خفيت فى الفرض الأول، وهذا المبنى من المعانى التى يعتد بها فى البحث العلمى الحديث ، إذ أن التثبت من الفرض العلمى لايمكن أن يكون مطلقا ، وليس من الضرورى البرهنة على صدقه التجريبى لصورة كاملة وقطعية (٤) وبذلك يضع ابن سينا المفهوم الدقيق لمعنى القانون وعلاقته بالاحتمية ، فبناء على تصويره لايمكن اعتبار حتمية القانون مطلقة لأن ذلك يؤدي إلى « إغلاق باب الاجتهاد فى البحث العلمى وقطع الطريق على الإمكانيات المتعددة فى

(١) الرازي : المرشد ، ص ٢٢ .

(٢) الرازي : الحاوي ، ٧/١ .

(٣) ابن سينا : رسالة الأكسير ص ٤٨ وما بعدها .

(٤) د . ياسين خليل : منطق البحث العلمى ص ١٩٧ .

مجال التجربة ، وإغفال ما عسى أن يتمخض عنه المستقبل من كشوف لا تطلأ على البال » (١) .

وبناء على ما تقدم فإن ابن سينا كان يضع عدة فروض مستخلصة من طبيعة مشاهداته يعلل من خلالها احتمالات سلوك الظاهرة تبعات لتعدد الحالات التي تظهر فيها العوامل والأسباب التي تحد سلوك الظاهرة ولهذا يرى أنه « إذا برد الدخان في الجو قبل الانتهاء إلى حيز الاشتعال هبط ريحا ، وهذه الأبخرة والدواخن إذا احتبست في الأرض ولم تطل ، حدث منها أمور » (٢) .

تقوم المسلمين لمشروعية المنهج الاستقرائي :

خلص المسلمون بعد أن درسوا طبيعة منهج الاستقراء إلى أنه ظن احتمالي ، ويزداد هذا الاحتمال قوة كلما زادت الحالات الجزئية المستقرة ويقل بقلتها ، ولذلك يشير جابر بن حيان إلى أن « قوته (يقصد الاستقراء) وضعفه بحسب كثرة النظائر والأمثال المتشابهة » (٣) .

ويستشهد جابر هنا بمثالين للتدليل على قوله يتناول في المثال الأول الحالة التي يكون فيها الاحتمال ضعيفا نتيجة لاعتماده على دليل واحد لتعميم الحكم ، وهو التعميم القائل بأن امرأة ما ستلد غلاما ، والدليل الذي اعتمده صاحب هذا التعميم بأن تلك المرأة « ولدت في العام الأول غلاما ، ولم تكن تلك المرأة ولدت إلا ولدا واحدا فقط » (٤) أما المثال الثاني فهو الذي يتناول التعميم في أعلى درجة من الاحتمال نتيجة لاعتماده على سلسلة طويلة من الأدلة والقرائن ، بحيث تكون كافية لاكتساب التعميم تلك الدرجة العالية من الاحتمال وهو مثال صاحب التعميم الذي يقول بأن « ليلتنا هذه ستتكشف عن يوم يتبعها ويكون بعقبها ، فسالناه : من أين لك علم ذلك فأجاب : بأن قال : من قبلاني لم أجد ليلة إلا وانكشف عن يوم ، فظاهر ألا يكون إلا على ما وجدت » (٥) وهكذا اكتسب التعميم الدرجة من الاحتمال كافية لأن تؤدي إلى اطمئنان بسلامة التعميم ، إلا أن هذا الاحتمال وإن بلغ هذه الدرجة ، من الوثوق لا يدلل على العلم الضروري اليقيني . لأن نتيجة الاحتمال هنا أساسها الظن باطراد الظواهر المتشابهة وليس القطع ، وبهذا يقول « ليس في هذا الباب علم يقيني واجب ، وإنما وقع منه تلحق واستشهاد بالشاهد

(١) د. محمد فتحي النيطي : أسس المنطق والمنهج العلمي ، بيروت ١٩٧٠م.

(٢) ابن سينا : حيزين الحكمة ص ٣٦ .

(٣) جابر بن حيان : مختار الرسائل ص ٤١٩ .

(٤) المصدر السابق : ص ٤١٨ .

(٥) المصدر السابق : ص ٤١٩ .

على الغائب لباقي النفس من الظن والحسبان ، فإن الأمور ينبغي أن تجرى على نظام ومثابرة ومماثلة « (١) .

وهذا يعني أن تكرار الحوادث نتيجة لاطراد الظاهرة هو الذي ينمى درجة الاحتمال في النفس البشرية ، وجابر في هذ التعليل يشير إلى آخر مآقره المنهج المعاصر بشأن التعميم الاستقرائي عندما يعالج مشكلة التعميم وعلاقتها بالاحتمال ، فمهمة الدليل الاستقرائي في هذا المنهج هي تنمية الاحتمال بدرجة تحقيق الاطمئنان لطبيعة الحكم المعمم . وبهذا يقول رسل بصدد اقتران ظاهرتين « وقصارى مايمكن أن نأمل الوصول إليه هو إنه كلما كثرت المرات التي يحدثان فيها مع ازداد رجحان حدوثهما معا في مرة أخرى . وكلما بلغت مرات حدوثها معا حدا كافيا زاد رجحان حدوثهما معا في مرة أخرى . حتى نصل إلى درجة اليقين تقريبا ، وهذا الاحتمال أو الرجحان لا يصل إلى درجة اليقين المطلق .. وبذلك فالاحتمال أو الرجحان هو كل ماينبغي أن نسمى في طلبه » (٢) .

إن هذه النتيجة التي انتهى إليها جابر بن حيان بعد مناقشته مشروعية الاستقراء تشكل « سبقا لرجال المنهج العلمى في العصور الحديثة الذين أوشكوا اليوم - منذ ديفيد هيوم- أن يكونوا على إجماع فى هذا ، حتى لقد أصبح من أبرز الخصائص التي تميز العلم اليوم أنه احتمالى النتائج مادام قائما على أسس استقرائية » (٣) .

ومن هذا المنطلق بالذات أسهم العلماء الإسلاميون فى إثراء المعرفة العلمية ، ولم يحقق العلم اليوم ماحققة من نتائج فى هذا المجال إلا انه أخذ بالمنهج الدقيق لقيمة الاستقراء ، وهو المفهوم الذى نادى به علماء وفلاسفة الإسلام من قبل وعليه فقد أصبح الاحتمال اليوم « يلعب دورا كبيرا فى المعرفة العلمية واطراح الاحتمال معناه القضاء على العلم » (٤) .

وبهذا المعنى من التحليل والتفسير لطبيعة مشروعية الدليل الاستقرائي يكون الإسلاميون قد استوعبوا طبيعة المشكلة إلى حد كبير وعالجوها با يتناسب ومعطيات عصرهم .

(١) المصدر السابق : الموضوع نفسه . وهذا المعنى هو الذى أفاده الأصوليون من أن القطع فى القياس يكون نتيجة لسلسلة طويلة من الجزئيات التي تشكل مجموعها دليلا يفيد الحكم الكافى ، على العكس مما هو عليه القياس المستفاد من اتحاد الأدلة التي لا تنهض لعلها بالدليل القاطع على الحكم التام ، ولهذا نشأت فكرة ترجيح سلسلة من الجزئيات على سلسلة أخرى لاشتغال الأولى على اطمئنان نفسى وفيد القطع (راجع : الشيخ محمد الخفسرى : أصول الفقه ، ١٧ ، ١٨) .

(٢) رسل (برتراند) : مشاكل الفلسفة ، ص ٧٥

(٣) د. زكى نجيب محمود ، جابر بن حيان ، ص ٨٢

(٤) د. عبدالرحمن بدوي : مدخل جديد إلى الفلسفة ، بيروت ، ١٩٧٥ ، ص ٧٧ .

النظرة التعددية للمنهج عند علماء المسلمين :

بعد أن درس الإسلاميون - كما رأينا - طبيعة منهج الاستقراء وخلصوا إلى أن نتائجه محتملة غير يقينية ، تنبها إلى أن هذه الطريقة لاتمثل سوى مرحلة منهجية واحدة من مراحل الاستدلال العقلي ، وهذا يعنى أن الاستقراء لاينهض بمفرده على تغطية دائرة البحث العلمى المتكامل ، فمن الضرورى إذن تطوير طبيعة البحث ، وممارسة عمليات ذهنية أخرى تستوعب متطلبات البحث العلمى لإعطائه كامل مواصفاته العلمية .

وعليه فإن عملية التطوير هذه ليست استقرائية بالطبع ، مادام الاستقراء لايمثل سوى مرحلة من تلك المراحل المتعددة فى منهج البحث العلمى .

ومن هنا أستعان الإسلاميون بطرق ومناهج أخرى مارسوها فى عملية البحث وصياغة النظرية العلمية وخرجوا من مجموع تلك المناهج بنتائج تؤدى إلى استيعاب متطلبات البحث العلمى وجعله أكثر قدرة على البناء العلمى الدقيق .

فإلى جانب ممارستهم الاستقراء فى مختلف بحوثهم العلمية ، استعانوا بمنهج القياس ، والتعميل ، والمنهج الفرضى ، والمنهج الرياضى .

وسنحاول أن نعرض فى إيجاز لهذه المناهج من خلال ممارسة علماء المسلمين لها فى بحوثهم العلمية المختلفة.

أولاً : منهج القياس (١) :

تجلى هذا المنهج بصورة خاصة فى البحوث العلمية لدى ابن الهيثم حيث استعان به لتدوين النتائج المترتبة فى ضوء التجارب العلمية ، فلقد استنتج ابن الهيثم أن أضواء جميع الكواكب تكون على خطوط مستقيمة وذلك عن طريق استخدامه منهج القياس ، بعد التثبت التجريبي من استقامة الضوء ، وذلك فى تجربته التى أثبت من خلالها أن الضوء يسير فى خطوط مستقيمة عند مروره من وسط متجانس (٢) ، ولهذا واصل ابن الهيثم تجربته باستقراء بعض الأضواء الأخرى ليبين أن جميع الأضواء تسير بخطوط مستقيمة ، ثم ينتهى من ذلك الاستنتاج بأن « إشراق الأضواء من الأجسام المضيئة من نواتها إنما يكون على سموت خطوط مستقيمة فقط » (٣) ولهذا انتهى إلى أن الكواكب المضيئة تكون أضواؤها على خطوط مستقيمة أيضاً . ولقد

(١) المقصود بالقياس هنا هو ذلك الشكل المنطقي المكون من مقدمتين تلزم منهما نتيجة بالضرورة . (منطلق أرسطو ١٠٨/١) .

(٢) ابن الهيثم : رسالة فى الضوء ، ص ٧

(٣) المصدر السابق : نفس الموضع .

اعتمد هذا الاستدلال شكلاً قياسياً منطقياً استعان بواسطته ابن الهيثم لتقرير هذه النتيجة : فيما أن الضوء يمتد على سموت الخطوط المستقيمة ، وأن الكواكب يكون بعضها مضيئاً ، فإنن تكون أضوائها على سموت الخط المستقيم ، ولهذا يؤكد ابن الهيثم « ان الأجزاء الكبار من الأجسام المضيئة من ذواتها ، والأجزاء الصغار منها ، وإن كانت في غاية الصغر مدامت حافظة لصورتها فإنها أيضاً مضيئة والضوء يشرق منها على الصفة التي تشرق من الأجزاء الكبار » (١) .

من هنا أشار المرحوم مصطفى نظيف إلى أن « عناية ابن الهيثم بالقياس تتجلى هي أيضاً في جميع بحوثه ، فهو بعد أن يثبت المبادئ الأولية بلا اعتبار (التجريبية) لتجد تلك المبادئ قضايا يستنبط منها بالقياس النتائج التي تقضى إليها ، ويشرح على هذا النمط كثيراً من الظواهر العامة في الضوء » (٢) .

وهكذا يلتحم القياس إلى جانب الاستقراء لبناء مفاهيم علمية أكثر قدرة على صياغة النظرية العلمية ليكون هذا البناء شاملاً لعناصر البحث العلمي بصورة دقيقة .

ثانياً : منهج التمثيل Analogy :

استعان المسلمون في جملة ما استعانوا به من مناهج بمنهج التمثيل « باعتباره مرحلة أخرى تسهم في إطار البحث ، والتمثيل أو الأناطولوجي » يقصد به في العلم كما يقصد به في المنطق القديم والحديث نقل حكم ظاهرة إلى ظاهرة أخرى تماثلها في أمر من الأمور» (٣) .

فالحكم الذي يطلق على ظاهرة مدروسة يمكن الاستعانة به لإطلاقه على أى ظاهرة أخرى تتصف بنفس الصفة التي من أجلها نالت الظاهرة الأولى حكمها ، ولهذا تكسب الظاهرتان حكماً كلياً انطبق على الأولى بالدراسة والمشاهدة وعلى الثانية باللاحاق نتيجة لوشيجة مشتركة اعتمدها ذلك الحكم الكلي يقول الفارابي : « التمثيل إنما يكون بأن يوجد أو يعمل أولاً أن شيئاً موجوداً لأمر جزئى فينقله الانسان من ذلك الأمر إلى أمر جزئى شبيه بالأول ، فيحكم به عليه إذا كان الأمران الجزئيان يعمهما المعنى الكلي الذي هو من جهة وجود الحكم في الجزء الأول ، وكان وجود ذلك الحكم في الأول أظهر وأعرف وفي الثاني أخفى فالأول له مثال والثاني ممثّل بالأول وحكمنا بذلك عليه تمثيل الثاني بالأول» (٤)

(١) نفس المصدر : ص ٨ .

(٢) مصطفى نظيف : الحسن بن الهيثم ، ٤٩/١ .

(٣) مصطفى نظيف : الحسن بن الهيثم ، ٤٩/١ .

(٤) الفارابي (أبوالنصر) : كتاب المجموع ، المسائل الفلسفية والاجابة عنها ، ص ١١٢ .

والحقيقة أن أول من طبق مدلول هذا المنهج هم الأصوليون من المتكلمين في قياسهم الغائب على الشاهد لاشتراكها بصفة معينة توجب نقل الحكم بينهما (١) . ثم سرى هذا المنهج لتمثيل مكانه في البحوث العلمية لدى الإسلاميين ، فلقد تبناه جابر بن حيان في بعض بحوثه الكيماوية وخاصة في الأحجار التي يراد منها عمل الأكسير (٢) .

ولمنهج التمثيل جانب واضح في بحوث ابن الهيثم وخاصة في مجال انعكاس الضوء ، فتمثل لهذا الانعكاس بظاهرة الممانعة في الجسم المتحرك ، ثم قاسه عليها ، وبذلك « ابتدأ بشرح ما يحدث إذا كرة صلبة صغيرة متحركة وقعت على سطح جسم صلب يمنعها من الاستمرار في الحركة على السمت الأول ، وكيف ترتد الكرة عن هذا الجسم ، ثم قاس انعكاس الضوء على ارتداد هذه الكرة ، وهنئيل السطح العاكس للضوء على صلابة الجسم المانع لحركة الكرة ، فهو على هذه الصفة تمثيل لانعكاس الضوء بمثال ميكانيكي » (٣) .

ولذلك اعتبر مصطفى نظيف ابن الهيثم من جملة علماء الطبيعة في أواخر القرن التاسع عشر ، وخاصة الإنجليز منهم ، والذي يمكن تسميتهم بأصحاب المثل الميكانيكية ، وذلك لتمثيلهم للأمور الطبيعية بمثل ميكانيكية (٤) .

والظاهر من استعراض ابن الهيثم لمنهج التمثيل أنه كان متأثراً إلى حد بعيد بعلماء الأصول من المتكلمين والفقهاء حتى إنه كان غالباً ما يستعير مصطلحاتهم للتعبير بواسطتها عن طبيعة هذا المنهج وحدوده العلمية (٥) .

ثالثاً : المنهج الفرضي الصوري Hypothetical - Method :

لكلمة فرض معان مختلفة متعددة ، فهي متداولة على صعيد الفلسفة والعلم معا تبعاً لطريقة استخدام الكلمة وتحديد مجالها (٦) .

ولا نريد هنا أن نفصل تلك المجالات بقدر ما يعنيها المعنى الذي نحن بصدد ، ذلك أننا أشرنا فيما سبق إلى مدلول الفرض في الاستقراء لدى الإسلاميين ، بحيث وضع أنه ليس أكثر من جملة تكهنات لتفسير مجموعة من الظواهر الجزئية . خاضعة للتثبت

(١) يلاحظ أن القياس نوعان ، قياس علة وقياس شبه ، فقياس العلة أن نجعل المقيس والمقيس به علة ، وقياس الشبه أن لا نجعل المقيس والمقيس به علة ولكن يقاس به على طريق التشبيه ، وكثير من الفقهاء لا يفرقون بينهما . (راجع : د. مصطفى محمد طعي : مناهج البحث في العلوم الإسلامية ، طبع القاهرة سنة ١٩٨٤ ، ص ٣٠) .

(٢) هرايارد : مصنقات في علم الكيمياء ، كتاب إسقاط الأس الثاني ، ص ٩٥ .

(٣) مصطفى نظيف : المصدر السابق ، ٤٩/١ - ٥٠ .

(٤) المصدر السابق : ٥٠/١ .

(٥) د. جلال موسى : منهج البحث العلمي عند العرب ، ص ١١١ .

(٦) بول موي : المنطق وفلسفة العلوم ، ص ١٨٩ وما بعدها .

التجريبي ، وبذلك يكون الفرض في الاستقراء لاحق لجملة مشاهدات أو تجارب تؤدي إلى صياغة ذلك الفرض . أما الفرض في هذا المنهج فلا يشابه ذلك الفرض في الاستقراء التقليدي وإنما هو يماثل الفرض الصوري في المنهج المعاصر وهو « أشبه بمصادرة تعميل إلى الأخذ بها لكي تدعم هذا القانون أو ذاك » (١) .

وإذا كان المنهج الفرضي يمثل المصادرة فهو بذلك لا يكون فرضاً بصاغ بعد الملاحظات أو التجارب ، وإنما يمكن أن يكون هو النظرية العلمية التي تدعم عن طريق المشاهدات والتجارب وبذلك يصبح المنهج الفرضي فلسفي أكثر منه تجريبي .

ولكي يكون المنهج الفرضي بمثابة النظرية العلمية ينبغي أن تساق الأمثلة من مشاهدات وتجارب لإثبات ما يؤكد المنهج ، وهذا يعني أن تلك التجارب لا تثبت الفرض مباشرة ، وإنما تبرهن على ما يلزم من ذلك الفرض في المنهج ، ولهذا يكون الفرض الصوري « موضوع لتحقيق تجريبي غير مباشر » (٢) .

ولقد ظهرت نظرية العنصر المشترك للمعاني لدى قدماء المصريين واليونانيين ، ولهذا أمن هؤلاء بإمكانية تحويل معدن إلى معدن آخر أكثر منه نقاوة وأعلى قيمة » (٣) .

وهذا يعني أن فرضية العناصر المشتركة كانت معروفة قبل الإسلاميين ، والمفروض أن تقام التجارب العلمية لتأييد ما يلزم من هذه الفروض إلا أن التجارب التي ساقها قدماء المصريين واليونان وخاصة في حقل الكيمياء لم تكن تجارب علمية دقيقة ترتفع إلى مستوى الفرض في هذا المنهج ، وبذلك فقدت التجارب طابعها العلمي وامتازت بميل « مفرط في التجريد النظري » (٤) . وهذا ما امتاز به منهج البحث في الفكر اليوناني عموماً - كما أسلفنا القول بذلك .

أما التجربة في المجال الطبي فيصدق عليها ما يصدق على التجربة في الكيمياء ، فهي تجربة « لم تكن محددة القواعد والأحوال » (٥) . بل إن إبقراط نفسه لم يكن واضحاً في بحوثه الطبيعية ونتائجها ، الأمر الذي أخذ عليه الرازي عند تعرضه

(١) د. محمود زيدان : الاستقراء والمنهج العلمي ، ص ١٦١ ولاحظ : أن المنهج الفرضي بمعناه المعاصر يختلف من الفرض في الاستقراء التقليدي من عدة وجوه : أولاً : في عم اتخاذ مبدأ الطبية (أساس البحث الطبي ، ثانياً : عدم اتخاذ مبدأ أطراف الحوادث مصادرة أولي وأصبح الطماء طبي يقتن من استعمال البرهنة عليه . ثالثاً : الفرض الصوري ليس خطوة تالية للملاحظة والتجربة كما هو الحال في الفرض في الاستقراء التجريبي ، وإنما الفرض الصوري يصنع لتفسير الأمر وصلنا إليها فعلاً وليس في صياغة قانون (مثال لفتراش الذرة ، أو الفرض الذي الذي ساعد تفسير خواص الفلزات وقوانينها) .

(٢) المصدر السابق : ص ١٥٩ .

(٣) د. ماكس مايرهوف : العلم والطب ، ص ١٨٨ .

(٤) د. ماكس مايرهوف : المصدر السابق ، الموضع نفسه .

(٥) د. جلال موسى : المصدر السابق ، ص ١٦٣ .

لفصوله بقوله « دعاني ما وجدت عليه فصول أبقرط من الاختلاط وعدم النظام والفموض والتقصير عن ذكر جوامع الصناعة كلها أو جلها وما أعلمه من سهولة حفظ الفصول وعلقها بالنفوس ، إلى أن أنكر جوامع الصناعة الطبية وجملها عن طريق الفصول وأحرى في ذلك الإيضاح والتمثيل وترك الاغراق والوغول في الغوامض » (١).

وبذلك يتضح أن الرازي قد أدرك المحتوى العلمي لطبيعة التجربة الطبية لدى أبقرط وما يمتاز به من اغراق وميل إلى الفموض وعدم التحديد . ولذلك لم ينهض البحث العلمي لدى اليونان في المنهج الفرضي ليؤدي نتائج علمية . وهذا على العكس مما هو عليه المنهج الفرضي في الفكر الإسلامي ، حيث استطاع المسلمون - بناء على تحديدهم لطبيعة التجربة العلمية - أن يتأوا على العديد من الإنجازات العلمية في حقل الكيمياء والطب . ولهذا إسهام المنهج الفرضي في إثراء البحث العلمي على مستوى النظر والتدقيق بصورة شاملة ، بالرغم من أن نماذج المنهج الفرضي التي اعتمدها المسلمون وخاصة في حقل الطب والكيمياء هي النماذج نفسها التي كانت متعارفة لدى مفكرى اليونان ، فلقد ظهرت نظرية العناصر الأربعة في الكيمياء لدى بعض المسلمين إلى جانب نظرية العنصر المشترك للمعادن . لدى البعض الآخر كما اعتمد البحث العلمي نظرية الأخلاط الأربعة ، وكانت التجارب الطبية والملاحظات تسير في ضوء هذا المبدأ لتقدير طبيعة صحة بدن الإنسان .

ففي ضوء نظرية الأخلاط أخذ الأطباء المسلمون « يطلون وظائف الجسم ونشوء المرض فيه . ويعنى ذلك أن الطب العربى لم يخرج في تاحيته النظرية عن النظريات التي سادت في عهد اليونان ، ولكن ذلك لم يكن مانعا للأطباء العرب من الاعتراض على بعض آراء اليونان وتقنيدها تقنياد قد يكون أحيانا قياسيا عنيقا » (٢) .

والحقيقة أن طبيعة المنهج الفرضي في مجال الطب بقى هو نفسه في الفكر اليوناني والإسلامي ، إلا أن التمييز بين الفكرين هو في نتائج التثبت التجريبي بما يلزم عن ذلك الفرض . فلقد كانت التجربة الطبية لدى المسلمين ذات أصول وقواعد علمية ، وكان للملاحظة المستمرة والملاحظة الطويلة الأثر الكبير في تحقيق نتائج أكثر دقة عما نجده في الطب اليوناني ، رغم أن نظرية الأخلاط بقيت هي المرشد للمسلمين في تجاربهم الطبية وملاحظاتهم ، ولهذا يرى الرازي أن « من علامات زيادة الحرارة صفرة اللون ، ومرارة في الفم وجفوفه ، وتقلب النفس وسرعة النبض ، والقشعريرة التي كأنها غرز الإبر » (٣).

(١) الرازي : كتاب المرشد ، ص ١٧ .

(٢) د. جلال موسى : المصدر السابق ، ص ١٧٧ .

(٣) الرازي : المرشد ، ص ٥ .

وامتد تأثير نظرية الأخلاط لدى الأطباء المسلمين ، حتى أن الشيخ الرئيس ابن سينا يؤكد على أن فعل الدواء يجب أن يراعى فيه موافقته لمزاج البدن ، وإلا لم تكن له قيمة إذا انفصل تأثيره عن موافقة ذلك المزاج المتغير بسبب اضطراب الأخلاط . ولهذا يقول : « إنا إذا قلنا للدواء إنه معتدل ، فلسنا نبغى بذلك معتدل على الحقيقة ، فذلك غير ممكن ولا أيضا إنه معتدل بالاعتدال الإنساني في مزاجه وإلا لكان من جوهر الانسان بعينه . ولكننا نعني أنه إذا انفصل عن الحار الفريزى في بدن الإنسان فكيف بكيفية لم تكن تلك الكيفية خارجة عن كيفية الإنسان إلى طرف من أطراف الخروج عن المساواة ، فلا تؤثر فيه أثرا مائلا من الاعتدال . وكنته معتدل بالقياس إلى فعله في بدن الإنسان» (١) .

وهكذا أخذ الإسلاميون بمنهج الفرض في بحوثهم الطبية مؤكدين على هذا النوع من الفرض الصوري مستهدين به في تجاربهم الطبية على يد أشهر شخصين في المجال الطبي الرازي وابن سينا .

رابعا : المنهج الرياضى Mathematical method:

أما عن المنهج الرياضى فقد توسع المسلمون في استخدامه . فقد استطاع الحسن ابن الهيثم أن يجعل من الهندسة والجبر وسيلة لحل بعض المسائل الضوئية . ولهذا اتخذ ابن الهيثم من المنهج الرياضى أداة لتقرير جملة مسائل في الضوء كعلامة الزاوية بطبيعة الوسط ، الذى ينعكس من خلاله الضوء وأن هناك علاقة بين سعة الزاوية وطبيعة الوسط « (٢) .

وظهر المنهج الرياضى في البحوث الفلكية لدى المسلمين ، حيث ترجموا النتائج الفلكية إلى لغة رياضية ، واستعانوا بالبراهين الهندسية والحسابية في جداولهم الفلكية ، يقول ابن عراق « وإذ قد اتينا على ما تقدم الوعد به في تسهيل السبيل إلى اتقان العلم بالطالع وقت الحاجة إليه وسائر ما يتصل به وينتج منه على ما أوجبت البراهين الهندسية الحقيقية » (٣) .

وهذا المنهج هو الذى مارسه البيرونى في بحوثه الفلكية ، فقد كان يبرهن على نتائج أرصاده بطريقة هندسية وحسابية (٤) .

وبذلك جاءت النتائج التى ضمنها الإسلاميون في جداولهم الفلكية دقيقة ، ذلك أن المنهج الرياضى يقوم بمهمة أساسية عن طريق جعل المبادئ العلمية واضحة ودقيقة

(١) ابن سينا : القانون / ٢٢٢/٨ .

(٢) ابن الهيثم : رسالة في الضوء ، ص ١٤ - ١٥ .

(٣) رسائل ابن عراق ، رسالة جدول الطالع ، ص ٢٥ .

(٤) البيرونى / رسالة في الأبعاد والأجرام ، ص ٢ .

وبعيدة عن كل غموض والتباس ، عن طريق اللغة الرياضية المركزة باعتبارها لغة رمزية، وهذا ما أكدته الإسلاميون في منهجهم الرياضي ، وعليه يضيف ابن عراق جدولته المسمى بجدول الدقائق قوله « وركبته على ما أوجبه الهيئة البراهين الهندسية ثم جردته منها ومن أشكالها وصورها إذ كُتبت نحو في نحو الإيجاز والاختصار دون التطويل بالإكثار»^(١).

كذلك ساهم المنهج الرياضي وتطبيقه في مجال الفلك على اتساع هذا العلم وتحقيق نتائج واسعة في مسار المعرفة الإنسانية ، « فقد كان أهم انقلاب في البحث العلمي في ميدان الفلك هو استعانة العلماء بالرياضيات وخاصة علم المثلثات في دراستهم لمواقع الأفلاك والنجوم وفي رسم الخرائط الجغرافية والفلكية ، وقد ظهرت أهمية هذا الانقلاب في أبحاث جوهان كبلر الذي استعان بالمثلثات للكشف عن القوانين الفلكية لحركة الأفلاك»^(٢) .

وعلى الجملة فإن العلوم الإسلامية التي ارتكزت على دعائم قوية من المنهج التجريبي ومن الحقائق الرياضية الدقيقة ، كان واحداً من أهم العوامل التي أدت إلى ظهور النهضة الأوروبية الحديثة^(٣) .

خامساً : المنهج التاريخي :

ويعرف عند المسلمين بالمنهج « الاستردادي » وقد أقاموه على أسس علمية دقيقة ، فيما يعرف « بعلم مصطلح الحديث » . وطرق تحقيق الحديث رواية ودراسة هي منهج البحث التاريخي الحديث كما عرفه قلنج وستيبور ولانجوا «^(٤) .

وقد توصل المسلمون إلى كل ما توصل إليه علماء مناهج البحث التاريخي من نقد النصوص الداخلي والخارجي ، كما عرفوا طرق التحليل والتركيب التاريخية ، وفحص الوثائق ، ومنهج المقارنة والتقسيم والتصنيف .

وعلم مصطلح الحديث عند المسلمين يعرف بأنه علم « الرواية والدراسة » ، فعلم «الحديث رواية » يقوم على النقل المحرر الدقيق لكل ما أضيف إلى النبي صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير أو صفة ، وكل ما أضيف من ذلك إلى الصحابة والتابعين^(٥) .

(١) رسائل ابن عراق : المصدر السابق ، ص ٣.

(٢) د. ياسين خليل ، منطق المعرفة العلمية ، ص ٦١.

(٣) د. لقاد زكريا : التفكير العلمي ، سلسلة عالم المعرفة الطبعة الثالثة ١٩٨٨ ، ص ١٦٢ .

(٤) د. الفشار : مناهج البحث ، ص ٣٧٥ .

(٥) د. صبحي الصالح : علوم الحديث ومصطلحه ، دار العلم للملايين سنة ١٩٥٩ م .

وأحوال راوى الحديث (من حيث القبول والرد) فهي تخضع لمنهج التعرف على أحواله جرحاً وتعديلاً ومعرفة موطنه وأسرته ومولده ووفاته ضماناً للوثوق من صدق روايته والتثبت منهجياً من معاصرتة للحديث أو صدق ما نقل عنه الرواية .

ويطلق العلماء « على الحديث دراسة اسم » علم أصول الحديث « (١) . ويرتبط هذا العلم بالدراسة التاريخية التحليلية لأقوال الرسول العظيم وأفعاله . وهذه الدراسة التحليلية . هي من متن الحديث بمنزلة التفسير من القرآن ، أو الأحكام من الوقائع ، ولقد تعددت المباحث المتعلقة بعلم الحديث دراسة من حيث الموضوع والغاية والمنهج ، فكثرت العلوم المتعلقة بهذه الدراسة التحليلية وانطوت جميعاً تحت اسم واحد هو « علوم الحديث » وأهم هذه العلوم هي :

١ - علم الجرح والتعديل : وهو علم يبحث عن الرواة من حيث ما ورد في شأنهم مما يشينهم أو يزيكهم بالألفاظ مخصوصة .

وقد تكلم في هذا العلم كثيرون منذ عهد الصحابة إلى المتأخرين من المشتغلين بعلم الحديث .

فمن الصحابة ابن عباس (٩٦ هـ) وأنس بن مالك (٩٢ هـ) ومن التابعين الشعبي (١٠٤ هـ) وابن سيرين (١١٠ هـ) ويرتبط علم الجرح والتعديل بقضية التزام الأسناد، إذ لم يكن المسلمون في صدر الإسلام - منذ عهد الرسول صلى الله عليه وسلم إلى فتنة عثمان يكتب بعضهم بعضاً ، بل كانت الثقة تملأ صدورهم . والإيمان يعمر قلوبهم ، حتى إذا ما وقعت الفتنة الكبرى ، وتكونت الفرق والأحزاب ، وبدأ الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، يتخذ مطية لأهل الأهواء ، وقف الصحابة والتابعون من هذه الظاهرة وقفة منهجية قوية للحفاظ على الحديث الشريف ، وأصبحوا يشددون في طلب الإسناد من الرواة ، والتزموه في الحديث ، لأن السند للخبر كالنسب للمرأة ، ويخبرنا الإمام محمد بن سيرين عن ذلك فيقول « لم يكونوا يسألون عن الإسناد ، فلما وقعت الفتنة قالوا سمو لنا رجالكم ، فينظر إلى أهل السنة فيؤخذ حديثهم ، وينظر إلى أهل البدع فلا يؤخذ حديثهم » (٢) .

واستمر الأخذ بمنهج فحص الإسناد مستمراً ، وحظي بالعناية والاهتمام في عهد التابعين وتابع التابعين ، حتى أصبح من واجب المحدث أن يبين نسب ما يروى ، وقد شبه بعضهم الحديث من غير إسناد مسنده كالبيت بلا سقف ولا دعائم ، ونظموه في قولهم:

(١) عبد الوهاب عبد الحفيظ : المختصر في علم رجال الأثر ، ص ٨ .

(٢) صحيح مسلم بشرح النووي ج ١ و ٨٤ ، وأيضاً : سنن الدرامي ، ج ١ ص ١١٢ .

والعلم ان فاته إسناد مستنده كالبيت ليس له سقف ولاطنب وكان المحدث باسناده الحديث يرفع المهدة عن نفسه ويطمئن إلى حجة ماينقل عندما ينتهى سنده المتصل إلى الرسول صلى الله عليه وسلم « (١) .

ونذكر هنا من الكتب الجامعة في منهج الجرح والتعديل « طبقات ابن سعد » الزهري النصيري (٢٢٠ هـ) يقع في ١٥ مجلدا ، وقد اختصره السيوطي (٩١١ هـ) تحت عنوان « ايجاز الوهد المتقى من طبقات ابن سعد » والبخاري (٢٥٦ هـ) تواريخ ثلاثة منها تعديل وتجريح (٢) . وأعلى بن المديني (٢٢٤ هـ) تاريخ يقع في عشرة أجزاء ، ولابن حبان (٣٥٤ هـ) كتاب في أوهام أصحاب التواريخ ، في عشرة أجزاء والعماد بن كثير (٧٧٤ هـ) كتاب التكميل ، في معرفة الثقات والضعفاء والمجاهيل .

٢ - علم رجال الحديث : وهو علم يعرف به رواية الحديث من حيث أنهم رواية للحديث (٣) . وأول من عرف عنه الاشتغال بهذا العلم البخاري (٢٥٦ هـ) وفي طبقات ابن سعد (٢٢٠ هـ) الكثير من ذلك .

وفي القرن الهجري السابع جمع عز الدين بن الأثير (٦٣٠ هـ) أسد الغابة في أسماء الصحابة ، وجاء بعده ابن حجر العسقلاني (٨٥٢ هـ) بكتابه « الإصابة في تميز الصحابة » وقد اختصره تلميذه السيوطي (٩١١ هـ) في كتاب سماه (عين الإصابة) (٤) .

ويرتبط بهذا العلم النشاط العلمي المنهجي الذي كان يتبعه المسلمون في التثبت من صدق الحديث بالرجوع إلى صحابة رسول الله النبيين في الأمصار والبلدان فكانوا إذا ماسمعوا من غيرهم حديثا أسرعوا إلى من عندهم من أصحاب رسول الله عليه الصلاة والسلام ليتكفوا مما سمعوا فكانوا يبيتون لهم الفخ من السمين ، من هذا ما فعل ابن عباس مع ابن أبي مليكة ، قال ابن أبي مليكة : « كتبت إلى ابن عباس أسأله أن يكتب لي كتابا ويخفي علي . فقال : ولد ناصح أنا اختار له الأمور اختيارا وأخفي عنه . قال: فدعا بقضاء علي فجعل يكتب منه أشياء ويمر به الشيء فيقول والله ما قضى بهذا علي إلا أن يكون هزل » (٥) .

وفي سبيل التاكيد من صدق الرواية على منهج التثبت الذي اتبعه المسلمون ، فقد كان كثيرون من طلاب العلم يرحلون إلى الصحابة ، يطمنون الفياقي والقفار للتأكد من

(١) د. محمد عجاج الخطيب : السنة قبل التكوين ، طبع القاهرة سنة ١٩٦٢ ، ص ٢٢٤ ومابعدها .

(٢) طبع منها في الهند التاريخ الصغير سنة ١٢٢٥ هـ ، والجزان الأول والرابع من « الكبير » سنة ١٣٦٠ - ١٣٦١ هـ .

(٣) المنهل الحديث : لفرقاني : ص ١٠ .

(٤) د. صبيح الصالح : المصدر السابق ، ص ١١١ .

(٥) صحيح مسلم بشرح النووي ج ١ ، ص ٨٢ .

صدق حديث سمعوه من تابعي عندهم وهذا معنى قول أبي العالية السابق : كنا نسمع الرواية عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بالضيعة فلم نرضى حتى ركبنا إلى المدينة فسمعناها من أقواهم . بل إن الصحابة يرحل بعضهم إلى بعض في سبيل هذا ، فقد ارتحل أبو أيوب إلى عقبة بن عامر في مصر ^(١) . ورحل جابر بن عبدالله إلى عبدالله بن أنس في حديث ^(٢) وغير هؤلاء .

٣ - علم مختلف الحديث : وهو علم يبحث من الأحاديث التي ظاهرها التناقض من حيث إمكان الجمع بينها ، إما بتقييد مطلقها ، أو بتخصيص عامها ، أو حملها على تعدد الحادثة أو غير ذلك ، ويطلق عليه علم « تليق الحديث » .

ومثال ذلك قوله عليه الصلاة والسلام « لا عدوى » وقوله في حديث آخر « فر من المجنوم كما يفر من الأسد » وكلاهما حديث صحيح ، فيجمع بينهما « بأن هذه الأمراض لا تعدى بطبيعتها ، لكن مخالطة المريض لصحيح ^(٣) سببا لعدائه مرضه ، وقد يختلف ذلك عن سببه ، كما في غيره من الأسباب .

وقد ألف في مختلف الحديث الإمام الشافعي (٢٠٤ هـ) وابن قتيبة (٢٧٦ هـ) وأبو يحيى زكريا بن يحيى الساجي (٢٠٧ هـ) وابن الجوزي (٥٩٧ هـ) ^(٤) .

٤ - علم علل الحديث : هو علم يبحث عن الأسباب الخفية الغامضة من حيث أنها تقدر في صحة الحديث كوصل منقطع ، ورفع موقوف ، وإخال حديث في حديث وماشابه ذلك .

وممن كتب في هذا العلم ابن المنيني (٢٣٤ هـ) والإمام مسلم (٢٦١ هـ) وابن أبي حاتم (٢٢٧ هـ) وعلى بن عمر الدارقطني (٢٧٥ هـ) .

٥ - علم غريب الحديث : يبحث عن بيان ماخفى على كثير من الناس معرفته من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد أن تطرق الفساد إلى اللسان العربي .

أول من ألف كتابا في هذا العلم أبو عبيدة معمر بن المثنى النصيري (٢١٠ هـ) وابن قتيبة (٢٧٦ هـ) ثم الزمخشري (٥٢٨ هـ) كتابه « الفائق من غريب الحديث » ثم ابن الأثير (٦٠٦ هـ) كتاب « النهاية في غريب الحديث والأثر » .

٦ - علم ناسخ الحديث ومنسوخه : وهو علم يبحث عن الأحاديث المتعارضة التي لا يمكن التوفيق بينها من حيث الحكم على بعضها بأنه ناسخ ، وعلى بعضها الآخر بأنه منسوخ فما ثبت تقدمه يقال له منسوخ وما ثبت تأخره يقال له ناسخ .

(١) المصدر السابق ، ج ١ ، ص ٩٢

(٢) تهذيب التهذيب ج ٥ ، ص ١٤٩ - ١٥٠

(٣) فائز : شرح النخبة لابن حجر المصقل ص ١٥

(٤) علوم الحديث مصطلحه ، ص ١١٢ .

والتاسخ قد يعرف من رسول الله صلى الله عليه وسلم كقوله « كنت نهيتكم من زيارة القبور فزوروها ، وكنت نهيتكم عن لحوم الأصاحي فوق ثلاث فكلوا منها ما بدا لكم » رواه مسلم من حديث بريدة .

وقد يعرف التاسخ بالتاريخ وعلم السيرة كما في حديث « أفطر الحاجم والمحجوم » وذلك في شأن جعفر بن أبي طالب ، قبل الفتح ، وقول ابن عباس : « احتجم وهو حاتم محرم » وإنما أسلم ابن عباس مع أبيه زمن الفتح .

وقد ألف في « ناسخ الحديث ومنسوخه » أحمد بن إسحاق الدينارى (٣١٨ هـ) ومحمد بن بحر الأصبهاني (٣٢٢ هـ) وهبة الله بن سلامة (٤١٠ هـ) ومحمد بن موسى الحازمي (٤٨٤ هـ) . وابن الجوزي (٥٩٧ هـ) (١).

تلك أهم فروع « علم الحديث » التي تأسست لدى علماء المسلمين على أحد المناهج العلمية وهو المنهج التاريخي ، الذي ظهر لدى دوائر علماء الحديث باسم المنهج الاستقرائي . ومارسوه على أعلى مستوى منهجي معروف ، ومازالت دراساته حتى الآن تحتاج إلى مزيد من العناية والتمحيص لاستقصاء جوانبه المختلفة والقاء المزيد من الضوء عليها .

ولايفوتنا أن نشير في نهاية عرضنا لهذا المنهج أن نؤكد على دور ابن خلدون البار في استخدام المنهج الاستقرائي في براعة نادرة لتفسير الظواهر التاريخية التي قابلها تفسيراً يستند على التحليل والتركيب ومستخدماً قياس الغائب على الشاهد من ناحية ، واستقراء الحوادث العارضة في المشاهدة للتوصل إلى أحكام عامة ، فكان عمله الباهر في نطاق التاريخ هو وأمثاله من علماء الطبقات - السبكي والبخاري - يساوي تماماً عمل فقهاء الأشاعرة وعلماء أصول الفقه والدين منهم في الفقه والكلام .

وبنظرة فاحصة لطبيعة المناهج التي مارسها مفكرو الإسلام في بحوثهم العلمية المختلفة ، إضافة إلى منهج الاستقراء يتبين إدراكهم العمق لطبيعة منهج البحث ومستلزماته العلمية ، وأن منهج الاستقراء لايقوى بمفرده على استيعاب كافة متطلبات البحث ، وعليه فلا بد من الاستعانة بمنهج آخرى تكون أكثر فاعلية وأكبر قدرة على تطوير البحث العلمي . ومن ثم فإن الأخذ بالنظرة التعددية للمنهج كان واضحاً في بحوث علماء المسلمين في شتى فروع العلم والمعرفة ، الأمر الذي أدى إلى تكامل النظرة العلمية لديهم .

ومايعتينا أن نؤكد عليه هنا من قضية النظرة الأحادية والتعددية في المنهج عن علماء المسلمين . أن استخدامهم لجملة المناهج التي عرضنا لها لايعنى أنهم خصصوا

(١) علوم الحديث ومبطله ، ص ١١٤ .

لكل علم منهج مستقل على حده . إذ أن عرض هذه القضية قد يؤدي بالبعض إلى فهم فكرة التعددية في المنهج على أنها محاولة من علماء المسلمين لوضع كل علم في قالب منهجي مستقل به في ذاته وأن كل منهج من هذه المناهج يعالج قضايا علم بعينه دون غيره وهذه نظرة قاصرة.

فاستعانة علماء المسلمين بأكثر من منهج في معالجة القضايا العلمية يتأسس في جوهره على نظرتهم المتكاملة لطبيعة النظرية العلمية وفهمهم العميق بأن تكامل المناهج وتعددتها والتي يعالج موضوع علم بعينه يثرى الطريقة العلمية ويحقق أدق النتائج المطلوبة.

وليس أدل على ذلك ما رأيناه من استخدام علماء المسلمين لأكثر من منهج لمعالجة ظاهرة واحدة من ظواهر العلم بغية الوصول إلى قانون شامل يعبر بصدق عن صحة الظاهرة ولا يترك من الثغرات ما يمكن أن يعد مقللاً من يقينها ، وما أمكن التوصل إليه من نتائج عن طريقها .

ولعل هذه النظرة التعددية للمنهج عند علماء المسلمين هي التي صارت بعد ذلك سمة المنهج العلمي المعاصر .

فاسحق نيوتن (١٦٤٢ - ١٧٢٧ م) (١) مثلاً من تحمسوا للمنهج الاستقرائي التقليدي ، ولكن حين نحكم على نيوتن من أعماله نجده من رواد المنهج العلمي المعاصر الذي يستخدم « المنهج الفرضي » والفروض الصورية إلى جانب منهجه الاستقرائي للوصول إلى قانونه المعروف في الجاذبية ، الذي صاغه بعد ذلك في صورة رياضية . اعتمد فيها على طبيعة المنهج الرياضي الاستنباطي .

لذلك جاءت النظريات الحديثة للضوء عند نيوتن « وكريستيان هويجنز في القرن الحالي » قائمة على منهج التمثيل من جهة ، والمنهج الفرضي من جهة أخرى ، فقد شبهه « هويجنز » الضوء بالصوت وحيث أن الصوت يسير في موجات عبر الهواء ، كذلك الضوء ، مع فارق أن الضوء يمكنه أن يسير في خلاء كذلك فيما يتعلق بالمنهج الفرضي فقد تحدث أصحاب النظرية الموجية في طبيعة الضوء ، حيث أشاروا إلى أن الموجة ليست مما ترى بالعين المجردة أو من خلال أدق المكبرات (الميكروسكوبات) وليس مما تترك إدراكاً حسيّاً بأي صورة أخرى . وبالرغم من ذلك فلها وجودها الواقعي الذي لا يتطرق الشك إليه الآن ، أما دليل وجودها الواقعي فهو أن هذا التصور حقق أغراضاً علمية كثيرة . ولانملك أمامه إلا أن نفرض وجوده صورياً هكذا إلى آخر النظريات العلمية المعاصرة التي أمكن التوصل إليها باستخدام أكثر من منهج علمي في تحقيقها ولا يتسع المجال هنا لسرد تفاصيلها .

(١) د. محمود زيدان : الاستقراء والمنهج العلمي ، ص ١٦٢ ومبهدوما .

وعلى ذلك فإن النظرة المنهجية المتكاملة لعلماء المسلمين توافرت فيها الروح العلمية المعاصرة ، وسجل لها السبق في هذا المجال . فقد أصلحت الأخطاء القديمة وأتمت النقص واستحدثت المبتكر من المناهج ، وأضافت الجديد من الكشف واستوفت مناهج البحث إجمالاً وتفصيلاً ، وسلكت في البحث مسلكاً يأخذ بالنظرة التعددية للمنهج فتوافرت بذلك لديهم كل مقومات البحث العلمي بمعناه المعاصر - كما أوضحنا .

موقف علماء المناهج الغربيين من قضية المنهج :

من المعروف أن فرنسيس بيكون (١٥٦١ - ١٦٢٦ م) يعد أول من تبني الطريقة العلمية في البحث التجريبي ، حيث اعتمد الطريقة الاستقرائية في البحوث الطبيعية ، إلا أنه قد تطرف في هذه الطريقة لاعتماده وقصره البحث العلمي على المشاهدة وجمع الملاحظات والتجربة ، ثم نتائج التجربة المبنية على تلك الملاحظات ، وبهذا يصبح عمل الباحث عملاً آلياً ، الأمر الذي أدى إلى فقدان العلم هدفه الأساسي في وضع أبنية وطرق جديدة تشتق من الحالات السابقة لتفسير وتبرير الظواهر الماثلة ، ولهذا اعتبرت جهود بيكون عبارة عن عملية وصفية مدعومة بالتجربة فحسب (١) .

ولهذا وصف رايشنباخ منهج الاستقراء لدى بيكون بأنه « ساذج » (٢) ولذلك لم يتطرف منهج الاستقراء لديه إلى إثارة مشكلة التعميم ، وعلاج الفجوة التي تستتبعها تلك المشكلة ، وإذا لم يناقش بيكون المشكلة المنطقية لمشروعية الاستقراء (٣) .

وبهذا الاعتقاد البيكوني يقترب بيكون عن الأصوليين المسلمين بما يروونه من « احتمال في مناهجهم . وفي الوقت الذي يتقدم الأصوليون من وجهة نظر العلماء المحدثين في قضايا العلم ، فإن بيكون يتخلف عنها .

أما جون ستيوارت مل (١٨٠٦ - ١٨٧٣ م) فقد آمن بأن الاستقراء يؤدي إلى نتائج يقينية (٤) . ولقد انطلق مل في نظريته إلى الاستقراء من إيمانه بمبدأ الاطراد في الطبيعة ، وهو المبدأ الذي قسره وفي تصوره للعلة لاعتقاده أن « لكل حادثة علة وأن الوقائع يرتبط بعضها ببعض ارتباطاً عالياً ، وأن العلة تحكم ظواهر العالم الطبيعي » (٥) .

بالإضافة إلى ذلك فإن « مل » حمل المحتوى العلمي لقيمة الفرض بناء على تصوره لمفهوم الاطراد في الطبيعة وبذلك فإن الفرض لديه يجب أن يتفق مع طبيعة الوقائع التي آمن باطرادها وبالتالي فإن نتيجته صائبة (٦) .

وهذه نتيجة طبيعية انتهت إليها مل بعد أن اعتقد باطراد الطبيعة .

(١) مصطفى نظيف : الحسن بن الهيثم ، ٢٩/١ - ٢٠ .

(٢) رايشنباخ : نشأة الفلسفة العلمية ، ص ٨٢ .

(٣) المصدر السابق : نفس الموضوع .

(٤) د. توفيق الطويل : جون ستيوارت مل ، ص ١٤٤ .

(٥) د. محمود زيدان : الاستقراء والمنهج العلمي ، ص ٧٥ .

(٦) المصدر السابق ، ص ٩٠ .

النزعة اللامنهجية : (١)

ومحتوى هذه النزعة في الفكر المنهجي المعاصر يقوم على رفض دعوى الأخذ بفكرة المناهج المسبقة من قياس واستقراء واستنباط عقلي وغيرها من المناهج العقلية . حيث يرى صاحب هذا الاتجاه أنه يمكن استخدام فروض من شأنها أن تناقض النظريات والنتائج التجريبية السابقة المدعومة بطرق الإثبات المختلفة ويمكن لها تحقيق تقدم في العلم . ففرضيات جاليليو وكوبرنيكس على سبيل المثال عن دوران الأرض حول الشمس جاءت مناقضة لنظريات قديمة سابقة وقائمة على أسس من المناهج الاستقرائية والاستنباطية ، ومع هذا أثبتت الطرق العلمية المختلفة يقينيتها رغم معارضتها لهذه المناهج التقليدية .

ويرفض أصحاب هذا الاتجاه من جهة أخرى فكرة أطوار الطبيعة كمبدأ استقرائي أول يعطى للاستقراء مشروعيته حيث يرون أن مثل هذا المبدأ من شأنه أن يحد من حرية تطور النزعات العقلية الفردية في مجال العلم ويطلق أمامها السبيل للابتكار .

وهذا الأمر من شأنه أن يفسر الصراع الذي نشأ بين الحقائق المثالية والنظريات في العلم وهو أمر يفسر على أنه من قبيل تطور النزعة العلمية .

أما عن الملاحظة بشكلها التقليدي فإنها لاتصلح لديهم لتفسير طبيعة العلم الحديث فالذي يقتضيه هذا العلم هو نوع من الملاحظة العالية التجريد والمرتبطة بمسائل وقضايا العلم المعاصر (كتسببية الحركة مثلا - وقانون القصور الذاتي في تطبيقاته الحالية) . والتي يحتاج إليها على وجه العموم لتفسير التطور غير المتوازي للعلم . ذلك التطوير الذي يجعل من مادة الطبيعة شئ منفصل عن وضع أى تصورات سابقة وقبلية للمنهج الذي نظن أنه يصلح للتطبيق على ظواهر دون غيرها .

ونستطيع ان نخلص مما سبق الى مايلي :

١ - بالنظر فيما كتبه الأصوليون في « المناهج » يتضح مدى الفارق الكبير بين ماوصلوا إليه وما وصل إليه غيرهم ، فمما لاشك فيه أن الأصوليين سبقوا مل وغيره إلى هذه « المناهج » وأنهم تناولوا كل منهج بالتعريف ، والشرح والتمثيل ، والنقد على نحو لم يسبق اليه ، ولم يصل إليه أحد من بعدهم ، كما أن مناهجهم

(١) اتجاه معاصر يعالج قضايا المنهجية برؤية مختلفة تهاجم الاتجاه التقليدي الذي يؤسس قضايا العلم على أساس المنهج الذي تنادي منه إلى اليقين المطلق في صياغة النظريات العلمية وصاحب هذا الاتجاه فيلسوف ألماني هو (بول فايرابند) ويعمل حاليا أستاذ للفلسفة في جامعة كاليفورنيا (بركلي) . ويعمل أستاذا لفلسفة العلوم في المعهد الفيدرالي للتكنولوجيا (زيورخ) . وقد صدر هذا الاتجاه في كتابه Against Method عام ١٩٧٥م حيث صدرت النسخة الأصلية منه باللغة الألمانية ثم ترجم إلى الفرنسية والإنجليزية الصينية . وسوف نتناول أن نعرض لقضايا هذا الكتاب من خلال (عرض وتحليل) لأهم الأفكار التي تضمنها في وقت قريب بإذن الله .

استوعبت مناهج الفلاسفة الأوروبيين المحدثين وفاققتها كما ونوعا . وتميزت مناهج الأصوليين باتفاقها مع وجهة نظر العلم الحديث .

٢ - يتشابه كل من « سيكون » و « مل » إلى حد كبير في عرض منهجيهما ، فطرق الاتفاق والاختلاف ، والتغيرات النسبية ، هي جداول « سيكون » في الحضور والغياب والتدرج . وكلها في جملتها لاتخرج عما أثبتته الأصوليون في مبحث العلة - كما أسلفنا - .

٣ - ان المؤاخذات التي سجلت على منهج البحث لدى رواد المناهج في أوروبا الحديثة كانت بسبب اقتصار منهجهم على الاستقراء التجريبي الأمر الذي لم يطور البحث العلمي لديهم بالشكل المطلوب ، ولهذا أخذ على سيكون بأن طريقته « لاتتوافر فيها جميع العناصر اللازمة في البحوث العلمية » (١)

ويرى رايشنباخ أن يوجه اللوم في هذا التقصير « إلى التجريبيين المتأخرين ولاسيما جون ستيوارت مل الذي وضع بعد مائتين وخمسين عاما من وفاة سيكون منطقا استقرائيا لا يكاد يرد فيه ذكر المنهج الرياضي ، وكان في أساسه صياغة جديدة لأفكار سيكون » (٢) .

الختامة :

اتضح لنا مما سبق أن مسألة المناهج بين النظرتين الأحادية والتعددية مرت بمراحل مختلفة ارتبطت فيها بنظرية العلم في كل حقبة من الأحقاب التي حاول فيها العقل البشري مواجهة مشكلات الواقع ومحاولة تحليلها بغية الوصول الى نتائج محددة ، سواء على صعيد النظر العقلي المجرد ، أو النظر التجريبي التطبيقي ، أو في محاولة الربط بين كلا الاتجاهين الاستدلالي والتجريبي لبناء نسق متكامل للنظرية العلمية .

وأول مانجده ممثلا لاتجاه النظر العقلي المجرد هو الفكر اليوناني الذي حرص على أن تظل العلوم العقلية محتفظة بنقاؤها من خلال النظرة المنهجية الصورية والاستدلالية ، بعيدا عن أدران العالم المادي ، حيث أدى هذا بهم الى انفصال العلم الطبيعي عن العلوم الرياضية . فتمت الرياضيات - كما رأينا - على أيدي اليونانيين نموا ملحوظا ، ولكنهم لم يحاولوا تطبيقها على مشاكل الطبيعة ، ولم يحاولوا الاستعانة بمناهج علمية أخرى .

(١) رايشنباخ : نشأة الفلسفة العلمية ، ص ٨٣ .

(٢) المصدر السابق : نفس الموضوع .

وهكذا كان العلم الطبيعي يعاني من الإهمال أولا ، ومن الانصراف عن تطبيق الرياضيات في صياغة القوانين ثانيا . وكانت نتيجة ذلك أن اتسمت نظرة اليونانيين إلى العالم الطبيعي بالتخلف الشديد ، وبالتعويل على منهج واحد في تفسير أمور الطبيعة وهي نظرة قاصرة لاتساعد على تكامل المفهوم العلمى فى معالجة أمور الواقع . أما فى العصر الإسلامى فقد اتسعت النظرة المنهجية وتشعبت لديهم على نحو ما عرضنا .

فقد عرفوا مناهج الاستدلال العقلى ، كما أسسوا منهج التجربة (منهج الاستقراء العلمى) بكامل مواصفاته العلمية . وانتهوا بعد صياغته إلى أنه لايمثل سوى مرحلة واحدة من مراحل الاستدلال العقلى ، وبهذا أكنوا على ضرورة تطوير منهج البحث فاستعانوا بمناهج علمية أخرى حققت لهم عملية التطوير هذه والأخذ بوجهة النظر التعددية فى المنهج ، منهج القياس والتمثيل والمنهج الرياضى . فتكاملت لديهم أبعاد النظرة العلمية الشاملة التى تطابق ماوصل إليه علماء العصر الحديث .

أما بالنسبة لعلماء المناهج الغربية ، فقد تخيرنا لهم نموذجين معبرين على النظرة المنهجية لقضايا العلم وهما « بيبكون » و « مل » حيث اتضح مدى تأكيدهما على النزعة الاستقرائية دون غيرها فى العلوم المختلفة وهى نظرة تأخذ بالتفسير الواحدى للمنهج فى قضية العلم .

لذا وجدنا أن علماء المنطق ومؤرخى فلسفة العلم من أمثال « رايشنباخ » وغيره أوضحوا مدى قصور هذه المناهج الغربية وعجزها عن الوفاء بمتطلبات البحث العلمى . خاصة وأن الطريقة العلمية الحديثة ، بعد أن تكلت من احتمالية النزعة الاستقرائية فى العلم ، فقد عولت على مناهج أخرى من أهمها المنهج الرياضى - للتعبير بدقة عن نتائج التجربة وصياغة نظريات العلم فى صورة كمية بقيقة ، وهذا هو عين ماذهب إليه المناطقة الأصوليون ، والعلماء التطبيقيون المسلمون ، الذين اثروا الطريقة العلمية ، وحققوا النظرة « التعددية » فى فهم مسألة المنهجية العلمية . وهى أمور تستحق كل التقدير والإجلال .

عناصر المنهج العلمى فى القرآن والسنة

د. غزى عناية

فى أصل الفكر الإسلامى بمصدره الأساسيين القرآن الكريم ، والسنة النبوية أساسات ، لمناهج العلوم والمعارف العلمية ، وأسلوباً بعيداً عن عوامل الأهواء ، باعتباره فكراً حضارياً له الأسبقية دائماً فى النقلة الحضارية بتأصيله وعنايته بالقطرة الإنسانية فى حبها ، وتناولها للعلوم ، ويتأصيله لقواعد المنهج العلمى فى البحث ، والتقصى ، وضمن ، ومن خلال مناهج ، وأساليب ، ووسائل ، وطرق تشكل فى مجموعها منهجاً علمياً مميزاً يتقيد به أثناء عمليات البحث ، والتقصى للحقائق العلمية.

وقد أرسى الفكر الإسلامى معالم وقواعد المناهج العلمية لمختلف العلوم الإنسانية النظرية منها ، والتطبيقية ، العملية التجريبية ، وذلك أيضاً ضمن إضافات متعددة أو على يده صقلت مثل تلك المناهج صقلاً ، وأودعتها أحقية الفكر الإسلامى بكون غيره فى تبنيها ، وبحيث أصبحت تلك المناهج تنسب إليه نشأة ، وصقلاً ، وتطبيقاً .

والفكر الإسلامى ساهم فى تأصيل الحضارة الإنسانية تأصيلاً سويماً وصائباً ووضعها فى مسارها السوى الصحيح ، ومن ثم نقلها من العشوائية ، والتخبط إلى التحضير العقلانى السوى فى التفكير ، واستجلاء حقائق المعرفة للكون ، والإنسان ، والوجود ، والخالق . والعبرة من الخلق ، والفكر الإسلامى أيضاً أصل الحضارة الإسلامية كحضارة إنسانية أضلت بظورها النظرة المبدئية الصائبة لحقائق المعارف ، والعلوم ، وأسانيدها من مبادئ ، وقواعد عامة يجب الانطلاق منها ، لاستجلاء حقائق الأمور ، والمعارف .

ولقد أصل الفكر الإسلامى من تلك المبادئ والقواعد العامة للمعارف مناهج علمية صائبة لها قواعد ، ولها أسانيدها ، ولها مبادئها النقلية فى البحث عن المعرفة ، والتأصيل للحقائق العلمية سواء عن طريق الفريزة القطرية ، أو الأسلوب المنهجى فى البحث والتأصيل ، والاستدلال والاستقراء بالنسبة لجميع المعارف ، وبالنسبة لجميع العلوم النظرية ، والتطبيقية ، واضعاً الحضارة الإسلامية ، وناقلاً لها إلى عصر علمى منضبط ، تستند أساليب المعرفة فيه إلى منهج علمى سوى ، وأصيل .

ولقد أرسى القرآن الكريم ، والسنة النبوية قواعد ، الموضوعية ، والشكلية فى الالتزام الأدنى فى النقل ، والبحث ، والتقصى ، والصياغة ، سندها المفاهيم الأولى للحضارة الإسلامية فى تأدية رسالة الخلق بالإيمان ، والاستقامة ، والأمانة حتى بالنسبة لأمر التحصيل المعنوية فرسالة المفسر ، والبحث ، والأديب يجب أن يكون انطلاقاً من قواعد الحق ، والاستقامة ، دفاعاً عنها .

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : " ما يمنع الذين نصرنا رسول الله بسلامتهم أن ينصروه بالسنتهم " . متفق عليه .

ويتسم الفكر الإسلامى بارتقائه بالبحث العلمى ، وعلى أساس الالتزام ، والتقيد بمنهج علمى ثابت ومعين ، ينبئ على قواعد عامة متعارف عليها ، لها ارتباطها بالبحث الدائب ، والأصيل عن حقائق المعرفة ، وبالنسبة لجميع العلوم النظرية والتطبيقية على حد سواء .

وبالنسبة للغة قال بعضهم : " إننا نستطيع أن نتحقق من أن اللغة الأسبانية وجدت نفسها مضطرة طيلة مراحل نموها إلى أن تأخذ من العربية كل ما كان ينقصها للتعبير عن المفاهيم الجديدة ، وهذا التحقيق غنى بالمعلومات بصورة فريدة " .

وبالنسبة للتفسير فقد وضع علماء المسلمين قواعد ، وأساليب علمية ، ضمنيتها مراجع عديدة ، منها كتبه شيخ الإسلام ابن تيمية .

وبالنسبة للحديث فقد وضع علماء المسلمين قواعد عامة يستند عليها منها :

١ - قواعد منهج البحث العلمى التى يعتمد عليها فى نقد مصادر الرواية .

٢ - قواعد منهج البحث العلمى التى يستند إليها فى التجريح والتعديل .

٣ - قواعد التصنيف للرواة .

٤ - قواعد التسوية فى القبول للروايات والآثار .

وبالنسبة للعلوم الاجتماعية فقد أرسى الفكر الإسلامى قواعد ، وأصول عامة لمناهج البحث ، والتقصى للعلوم ، والوقائع التاريخية ، وأرسى أيضاً قواعد سرد الوقائع التاريخية ، والحقائق التاريخية ، وكتابتها ، ولعدة عصور ، واستناداً إلى مصدرى القرآن الكريم ، والسنة النبوية ؛ على اعتبار أنهما أهم مصادر ، ومنابع المواد التاريخية ، وقصص ، وأخبار الأمم السالفة .

وبالنسبة للجغرافية فقد أرسى الفكر الإسلامى قواعد ، وأصول عامة سليمة ، ومنضبطة يستند إليها فى تحديد الأماكن . وهو بالتالى أرسى قواعد السلامة للمناهج القائم على الدقة ، والضبط فى البحث ، والتقصى ، والصياغة ، والاطلاع ، والرسم ولقد أرسى الفكر الإسلامى أيضاً قواعد ، وأصول المنهج التجريبي .

فالفكر الإسلامى أصل قواعد ، المنهج التجريبي أو الاستقرائى ، وحدد عناصره الأساسية المتمثلة فى التجربة ، وحدد قواعده التنظيمية المتمثلة فى قوانين الاستقراء . وقد قرن علماء المسلمين الحس بالعقل ، وسموه الاعتبار فكانت التجربة العلمية . وبعبارة أخرى فقد وضع علماء المسلمين قواعد المنهج الاستقرائى المتمثلة فى التناسق التام بين ظواهر النظر ، والتأمل ، والتفكر ، والحس ، والعمل .

تحديد عناصر المنهج في القرآن والسنة النبوية

إضافة إلى عناصر المنهج التقليدي في البحث العلمي عند الأمم ، أضاف الفكر الإسلامي على البحث العلمي سمات التكامل والوضوح سواء بالنسبة للمنهج ، أو الأسلوب ، فضلاً عن أنه أضاف إلى مناهج التأمل ، والتفكير والاستدلال في البحث أضاف إليها مناهج الاستدلال ، والقياس المنطقي وأضاف التحديد الكمي ، واستعان بالآليات العلمية في القياس - وإضافة إلى منهج الاستقراء أضاف مناهج الملاحظة والمشاهدة ، والتجربة والإدراك الحسي - ويمكننا على ضوء القرآن الكريم أن نحدد عناصر المنهجية في هذا البحث بالتالي :

أولاً : منهج الاستدلال العقلي :

ينبنى على قواعد التأمل ، والتفكير ، والاستدلال العقلي ، وكذلك القياس المنطقي في الوصول إلى حقائق المعارف ، والعلوم وقد امتدت محاولات الفلاسفة القدماء في استخدام قواعد التأمل ، والقياس المنطقي في استنباط المعرفة عن حقائق الوجود الى عصر اليونانيين القدماء ، حيث استطاع فلاسفة الإغريق القدامى استخدام قواعد ، ومبادئ المنطق ، والاستدلال الفطري وصحة القياس المنطقي . وقد بلور الإسلام أسلوب الاستدلال العقلي ، وبناء على دلالات المنطق في الاستنباط ، والتأمل الفطري لظواهر الوجود المتعددة ، وصولاً إلى حقائق المعرفة الميتغاة : كدلالة أن الصنعة تدل على الصانع ، وأن البعرة تدل على البعير ، وأن البخان يدل على النار . وأيضاً كدلالة أن الأسباب تؤدي إلى النتائج ، وأن الكل أكبر من الجزء إلخ . فبالتأمل الفطري لظواهر الكون من مخلوقات ، وسماوات وأرض ، وجن ، وإنس ، وماء ، وهواء ، وجماد ، ونبات استدل العقل الإنساني فطرياً على وجود الله الخالق لها قال تعالى : ﴿ ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض وسخر الشمس والقمر ليقولن الله فأنى يزفكون ﴾ (١) .

فبناء على قواعد التأمل الفطري ، وبناء على مبادئ المنطق الفطري آمن العقل الإنساني منذ البداءة بتوحيد الربوبية ، واستدل على حقيقة خالق الكون والوجود ، وعلى اعتبار أن مبادئ الفطرة ، والعقلانية السليمة توحى بأن لهذا المخلوق خالقاً ، وبأن لهذا المصنوع صانعاً قال تعالى : ﴿ قل من رب السموات السبع ورب العرش العظيم يقولون لله قل أفلا تتقون ﴾ (٢) .

وبالفطرة استدل العقل الإنساني على حقيقة هذا الكون الواسع ، وبأن له خالقاً مدبراً ، وبأنه مخلوق بإحكام ، وانضباط ، وبما فيه من سموات وأرض ، ومخلوقات

(١) سورة المائدة آية ٦١ .

(٢) سورة المؤمنون آية ٨٦ ، ٨٧ .

إنسانية وغير إنسانية ، وخضوعها لظواهر طبيعية منضبطة : كالتعاقب ، والدوران ، والاكتمال ، والنقصان ، والظلمة والنور ، والجذب ، والخضب ، والغيث... إلخ قال تعالى : ﴿ ولقد خلقنا فوقكم سبع طرائق وما كنا عن الخلق غافلين ﴾ (١) .

ضبط رباني لمخلوقات بحكم نظامها ، وحركتها ، ويضبط أوضاعها

وقال تعالى : ﴿ الذي خلق سبع سموات طباقا ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور ﴾ (٢) .

كمال في التصور الإلهي في الإبداع في الخلق ، والضبط دون تفاوت أو اعوجاج أو ميل أو انشقاق في مخلوقات الله . وقال تعالى : ﴿ ومن آياته الليل والنهار والشمس والقمر لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله الذي خلقهن إن كنتم إياه تعبدون ﴾ (٣) . قدرات إلهية في الخلق ، والإبداع ، والدقة في الإجاز تنبئ عن قدرة الإله في الصنع فأيات الله ومعجزاته باقية إلى قيام الساعة توجب الإيمان بصانعها . وقال تعالى : ﴿ لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل في فلك يسبحون ﴾ (٤) . دقة الصانع الإله في الخلق ، والضبط ، والتحكم دون تجاوز ، أو تعد ، أو انحراف . وقال تعالى : ﴿ ومن آياته أنك ترى الأرض خاشعة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت إن الذي أحياها نحي الموتى إنه علي كل شيء قدير ﴾ (٥) . قدرة الإله في إعادة الخلق ، وبعث الحياة في الموتى ، وبأسباب يهيئها موجدتها . وبالتأمل الفطري العقلاني لشواهد الظواهر الخلقية ، نشأة فئرا ، ودلالة ، وإحياء ، وإماتة ، يستدل الإنسان العاقل على حقيقة تلك الظواهر الحية ، والمعقدة وعلى مخلوقات الله ، ومعجزاته ، وآياته الدقيقة والعظيمة ، والكثيرة .

وبناء على مقتضيات القياس المنطقي تسعفنا القدرة على الاستدلال العقلي والمنطقي للإله الخالق ، والصانع ، والمنشيء لتلك الآيات والمعجزات والمخلوقات . واستنادا إلى مقتضيات المنطق الفطري السليم حاول القرآن الكريم مرارا أن يعطو بالمشركين ، وأن ينقلهم من فطرية الربوبية بالتعبد ، والتعدد ، والاشتراك إلى فطرة الإلهية بالتعبد ، والتوحيد ، والإيمان ، وباستخدام أبسط مفاهيم وشواهد المنطقية الفطرية ، وضرب الأمثال ، والحوار المنطقي ، وحفز العقول على التمعن ، والتفكر . قال تعالى : ﴿ لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا فسبحان الله رب العرش عما يصفون ﴾ (٦) .

(١) سورة المؤمنون آية ١٧ .

(٢) سورة الله آية ٢ .

(٣) سورة فصلت آية ٣٧ .

(٤) سورة يس آية ٤٠ .

(٥) سورة قصص آية ٣٩ .

(٦) سورة الأنبياء آية ٢٢ .

فبالمنطق الفطرى السليم يوجد الفساد ، والخراب للعابد المخلوق عند وجود التعدد للخالق المعبود . وقال أيضا : « إذا متنا وكنا ترابا ذلك رجع بعيد » (١) . جحود واستغراب بإعادة الخلق بعد الموت . وقال أيضا : « أفعينا باخلق الأول بل هم في لبس من خلق جديد » (٢) . الرد الإلهى أساسه المنطق السليم فى عدم تحقيق الأعباء بالنسبة للخلق الأول . فالمعلانية المنطقية تقتضى عدم تحققه بالنسبة للخلق الثانى . وقال أيضا : « وقالوا أإذا كنا عظاما ورفاتا أأنا لمبعوثون خلقا جديدا » (٣) . « وضرب لنا مثلا ونسى خلقه قال من يحيى العظام وهى رميم » (٤) . إنكارا للبعث من بعد خلق وقال تعالى : « قل يحييها الذى أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم » (٥) . الرد الإلهى أساسه المنطق السليم فى القدرة على الإحياء ، والإنشاء والانبعاث مادامت تلك القدرة قد تحققت من قبل .

ولقد أرسى القرآن الكريم قواعد المنهاج العقلى فى الاستدلال على حقيقة الإله . بناء على التأمل الفطرى لبقائى هذا الوجود بدءا بحقيقة النفس ، وانتهاء بحقيقة الظواهر الكونية . قال تعالى : « سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أولم يكف بربك أنه على كل شىء شهيد » (٦) . وقال أيضا : « فلينظر الإنسان مم خلق ، خلق من ماء دافق ، يخرج من بين الصلب والترائب » (٧) . وقال أيضا : « قل سيروا فى الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق ثم الله ينشئ النشأة الآخرة إن الله على كل شىء قدير » (٨) . وقال أيضا : « أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شىء » (٩) . وقال أيضا : « أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت وإلى الجبال كيف نصبت وإلى الأرض كيف سطحت » (١٠) .

وقد ربط القرآن الكريم قواعد المنهاج العقلى فى الاستدلال والاستنباط ، الفطرى السليم بقواعد الإيمان والهداية ، والترجيح لقواعد الفطرية العقلانية فى التفكير المنطقى ، والعلم الفطرى السليم . قال تعالى : « قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون إنما يتذكر أولوا الألباب » (١١) . وقال أيضا : « ألم تر أن الله أنزل من

(١) سورة ق آية ٣ .

(٢) سورة ق آية ١٥ .

(٣) سورة الإسراء آية ٤٩ .

(٤) سورة يس آية ٧٨ .

(٥) سورة يس آية ٧٩ .

(٦) سورة فصلت آية ٥٣ .

(٧) سورة الطارق آية ٥-٧ .

(٨) سورة النكوت آية ٢٠ .

(٩) سورة الأعراف آية ١٨٥ .

(١٠) سورة الفاضية آية ١٦ .

(١١) سورة الزمر آية ٩ .

السماء ماء فسلكه ينابيع في الأرض ثم يخرج به زرعا مختلفا ألوانه ثم يهيج فتراه مصفرا ثم يجعله حطاما إن في ذلك لذكرى لأولي الألباب ﴿١﴾ . وقال أيضا : ﴿ الذين يستمعون القول فيتعنون أحسنه أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولوا الألباب ﴾ (٢) .

فالقرآن الكريم هنا يربط بين منطق التفكير الفطري السليم ، وبين حتمية الضرورة المنطقية ، للوصول إلى الهداية ، وإيمان بالله الخالق ، وهو يصف الذين يستخدمون عقولهم في التفكير المنطقي السليم ، والذين يتبعون أحسن القول بأنهم المهتدون المؤمنون أصحاب العقول الكبيرة . وبالمقابل فالقرآن الكريم يربط بين منطق التفكير الفطري الشاذ ، وغير العقلاني وبين حتمية الضرورة المنطقية لعدم الهداية ، وعدم الإيمان بالله الخالق . وبالتالي فهو وصف الذين يمتنعون عن استخدام عقولهم في التفكير المنطقي السليم بأنهم لا يعقلون شيئا ، ولا يهتدون صم ، عمى ، فهم لا يعقلون . قال تعالى : ﴿ وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون ﴾ (٣) . وقال أيضا : ﴿ ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع إلا دعاء ونداء صم بكم عمي فهم لا يعقلون ﴾ (٤) . وأيضا يربط القرآن الكريم بين دلالات الخلق من معجزات ، وآيات ربانية . وبين التفكير المنطقي في حقيقة هذا الخلق ، منيوبا ، وأخرويا . قال تعالى : ﴿ كذلك بين الله لكم الآيات لعلكم تفكرون ﴾ (٥) .

وكذلك يربط القرآن الكريم بين دلالات الخلق وبين التذكر . والاعتبار . والصحة من الغفلة . قال تعالى : ﴿ وبين آياته للناس لعلهم يفكرون ﴾ (٦) . وكذلك يربط القرآن الكريم بين دلالات الخلق من معجزات ، وآيات ربانية ، وبين التعقل . قال تعالى : ﴿ كذلك بين الله لكم آياته لعلكم تعقلون ﴾ (٧) . وكذلك يربط القرآن الكريم بين دلالات الخلق من معجزات وآيات ربانية وبين الإيمان . قال تعالى : ﴿ وقال لهم نبيهم إن آية ملكه أن يأتيكم التابوت فيه سبينة من ربكم وبقية مما ترك آل موسى وآل هارون تحمله الملائكة إن في ذلك لآية لكم إن كنتم مؤمنين ﴾ (٨) .

ويربط القرآن الكريم بين منطق العقلانية في الاستنباط ، والإلمام بالحقائق العلمية ، وبين النجاة ، والفوز في الدنيا والآخرة ، معبرا عنه بالخير الوفير والتعقل المهدى

(١) سورة الزمر آية ٢١ .

(٢) سورة الزمر آية ١٨ .

(٣) سورة البقرة آية ١٧٠ .

(٤) سورة البقرة آية ١٧١ .

(٥) سورة البقرة آية ٢١٩ .

(٦) سورة البقرة آية ٢٢١ .

(٧) سورة البقرة آية ٢٤٢ .

(٨) سورة البقرة آية ٢٤٨ .

الناجي. قال تعالى : ﴿ يوتي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا وما يذكر إلا أولوا الألباب ﴾ (١).

والعل أبلغ تأصيل يؤصله القرآن الكريم لمنهج المنطق العقلاني في الاستدلال ، والاستنباط يكمن في ربطه بين العلم لآيات الله وبين الاختبار في الإيمان ، والهداية ، أو الزين والضلال . وكذلك في ربطه بين العلم والتأويل لآيات الله وأحكام القرآن وبين الرسوخ في العلم والإيمان بالله ، والالتجاء إليه بالدعاء . وكذلك في ربطه بين العلم ، والتذكر ، والهداية وبين العقلانية الراجعة في التفكير . قال تعالى ﴿ هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب ﴾ (٢) .

ثانيا : منهاج الاستقراء التجريبي :

يقوم هذا المنهاج على الشك ، والتجربة ، والملاحظة ، وكذلك على الحى ، والمشاهدة للظواهر الطبيعية ، والكونية ، ودراستها دراسة تجريبية ؛ لاكتشافها ، والتأكد من حقيقتها . ولتحقيق ذلك يقتضى الاستقراء وضع القواعد ، وصياغة القوانين العامة التى ينطلق منها الباحث ، ويطبقها على تلك الظواهر ، بفهمها ، والإلمام بها .

ولاشك أن المنهجية الاستقرائية من ابتداء المسلمين . وليس من المبالغة القول : بأن المسلمين هم أول من أرسى قواعد المنهجية الاستقرائية فى العلوم التجريبية ، والتطبيقية ، والكونية ، وكذلك فهم أول من أرسى قواعد المنهجية العلمية الحديثة فى الدراسة ، والبحث ، وعلى أسس من الاتجاه العلمى ، والفكرى السديد .

فأسلوب التفكير المنطقى ، والاستدلال بالمعقولات تجلى واضحا فى بحوث المسلمين، واكتشافاتهم العلمية ، فى مجال العلوم التطبيقية والإنسانية : كعلم الطب ، وعلم الحيوان ، وعلم الصيدلة ، وعلم النبات ، وعلم الطبيعة ، وعلم الكيمياء ، وعلم الكون، وغيرها . وكذلك فإن أسلوب التفكير العلمى الدقيق لدى المسلمين الأوائل اتسم بالموضوعية ، والالتزام بالأمانة العلمية ، والتجرد الموضوعى فى البحث عن الحقائق العلمية . يقول الحسن ابن الهيثم ، واصفا طريقته فى البحث العلمى كما جاء فى مقدمة كتاب " المناظر " : « ونبتدي » فى البحث باستقراء الموجودات ، وتصفح أحوال المبصرات ، وتمييز خواص الجزئيات ، وتلقط باستقراء ما يخص البصر فى حال الإبصار، وما هو مطرد لا يتغير ، وظاهرة لا يشتبه من كيفية الإحساس ، ثم تترقى

(١) سورة البقرة آية ٢٦٩ .

(٢) سورة آل عمران آية ٧ .

في البحث والمقاييس على التدرج ، والترتيب مع انتقاد المقدمات ، والتحفظ في النتائج ، ونجعل في جميع مانستقره ، وننصفحه استعمال العدل لا اتباع الهوى . ونتحرى في سائر ما نميزه ، وننقده طلب الحق لا الميل مع الآراء » (١) .

وليس من الغرابة في شيء أن يشهد المفكرون الغربيون بأسبقية المفكرين المسلمين في ابتداء منهج الاستقراء التجريبي في البحث ، وتحديد قواعده ، وعناصره . يقول العلامة « بريفوت » : « إن مناقشات عدة تقدم حول وأسمى المنهج التجريبي . وإن هذه المناقشات تعود في آخر الأمر إلى تصور فاسد محرف لمصادر الحضارة الأوربية . أما مصدر الحضارة الأوربية الحق فهو منهج العرب التجريبي » (٢) . ويقول أيضا : « إن » روجر بيكون « درس العلم الإسلامي دراسة عميقة وإنه لا ينسب له ، ولا لسميه الآخر أي فضل في اكتشاف المنهج التجريبي في أوروبا . وإن » روجر بيكون « لم يكن إلا واحدا من رسل العلم ، والمنهج الإسلامي إلى أوروبا المسيحية . ولم يكف » بيكون « عن القول بأن معرفة العرب ، وعلمهم هما الطريق الوحيد للمعرفة الحق » (٣) . ويقول العلامة « تريتلو » : « أن لجابر بن حيان » في الكيمياء ما لأرسطو في المنطق » (٤) . ويقول العلامة « حماردانو » : « إن الكندي من الاثنى عشر عبقرية هم من الطراز الأول في الذكاء » (٥) . ويرى « لالاند » : « إن » البتاني « من العشرين فلكيا في العالم » (٦) .

ولخص العلامة المسلم « جابر بن حيان » : « الطريقة التجريبية في كتابة الحدود (الوصول إلى معرفة الطبائع ميزانها . فمن عرف ميزاتها عرف كل ما فيها ، وكيف تركبت » (٧) . ولخص العلامة المسلم « ابن البيطار » ، عالم النبات منهج الاستقراء التجريبي في مقدمة كتابه « الجامع لمفردات الأدوية والأغذية » : « فما صح عندي بالمشاهدة ، والنظر ، وثبت لدى بالخبرة لا الخبر ، ادخرته ككزا سريا ، وعذرت نفسي عن الاستمانة بغيري فيه سوى الله غنيا . وما كان مخالفا في القوى ، والكيفية ، والمشاهدة الحسية في المنفعة ، والماهية للصواب ، والتحقيق ، وإن ناقله أو قائله عدلا فيه عن سواء الطريق نبذته ظهريا ، وهجرته مليا ، وقلت لناقله أو قائله : لقد جئت شيئا فريا » (٨) .

(١) . د . يوسف السويدي ، كتاب الإسلام والعلم التجريبي ، الكويت ١٤٠٠ هـ .

(٢) المرجع الألف الذكر مباشرة ص ٢٦ .

(٣) المرجع الألف الذكر مباشرة ص ٢٦ .

(٤) د . محمد زيان ص ١٠٠ ، كتاب : البحث العلمي . مناهج وتقنيات . جدة . دار الفروق ١٩٨١ م . ص ٢٦ .

(٥) المرجع الألف الذكر مباشرة ص ٢٦ .

(٦) المرجع الألف الذكر مباشرة ص ٢٦ .

(٧) د . يوسف السويدي ، الإسلام والعلم التجريبي - ص ٢٦ .

(٨) د . يوسف السويدي ، المرجع السابق ص ٢٦ .

اننا نجد أن القرآن الكريم ومنذ أربعة عشر قرنا قد ساهم في ابتداع ، وصياغة عناصر، وقواعد ، ومنهج الاستقراء التجريبي ، بوضع قوانينه التي يستعان بها ، يستند إليها في فهم حقيقة الظواهر الكونية ، والطبيعة المخلوقة . وقد عبر عن تلك القوانين بالأسباب . والتي يعتبر الإلمام بها ، والإحاطة بها عنصر فهم ، والإلمام بتلك الظواهر . ومن ثم عنصر كشف والإلمام لتلك القوانين والأسباب . فكل ظاهرة انسانية أو غير إنسانية « طبيعية » أسباب ، ومسببات ، ومعرفة الظاهرة . وكشف حقيقتها إنما يتوقف على معرفة السبب . قال تعالى : ﴿ كذلك وقد أحطنا بما لديه خبرا ثم أتبع سببا ﴾ (١) . وقال أيضا : ﴿ وإتياه من كل شيء سببا فاتبع سببا ﴾ (٢) .

ولننا نجد أيضا أن القرآن الكريم قد حدد عناصر المنهج الاستقرائي بالحس ، والمشاهدة ، والنظر في مخلوقات الله : من ظواهر إنسانية ، وغير إنسانية ، للإحاطة بالحقائق العلمية ، والإلمام بعناصر المعرفة سواء للمخلوقات ، أو الخالق .

فالقرآن الكريم دعا إلى المشاهدة ، والنظر في ملكوت السموات والأرض . قال تعالى : ﴿ قل انظروا ماذا في السموات والأرض ﴾ (٣) .

وقال أيضا : ﴿ أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء ﴾ (٤) . وقال أيضا : ﴿ ولقد زينا السماء الدنيا بمصابيح وجعلناها رجوما للشياطين ﴾ (٥) . وقال أيضا : ﴿ أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت . وإلى السماء كيف رفعت ، وإلى الجبال كيف نصبت ، وإلى الأرض كيف سطحت ﴾ (٦) . وأيضا دعا القرآن الكريم إلى الحس ، والمشاهدة لما خلق من ظواهر كونية ، وأحاطها بسبب الحياة ، والديمومة . قال تعالى : ﴿ والأرض بعد ذلك دحاها ، أخرج منها ماءها ومرعاها ، والجبال أرساها ﴾ (٧) . وقال أيضا : ﴿ وآية لهم الأرض الميتة أحييناها وأخرجنا منها حيا فمنه ياكلون ، وجعلنا فيها جنات من نخيل وأعناب وفجرنا فيها من العيون ، ليأكلوا من ثمره وما عملته أيديهم أفلا يشكرون ، سبحانه الذي خلق الأزواج كلها مما تنبت الأرض ومن أنفسهم وما لا يعملون ﴾ (٨) . وقد دعا القرآن الكريم إلى السير في الأرض ، والنظر

(١) سورة الكهف آية ٩١ - ٩٢ .

(٢) سورة الكهف آية ٨٤ - ٨٥ .

(٣) سورة يونس آية ١٠١ .

(٤) سورة الأعراف آية ١٨٥ .

(٥) سورة الملك آية ٥ .

(٦) سورة الفاشية آية ١٧ - ٢٠ .

(٧) سورة النازعات آية ٣٠ - ٣٢ .

(٨) سورة يس الآيات ٣٢ : ٣٦ .

في دابة الخلق ، ومعرفة النشأة الأولى ، والآخرة . قال تعالى : ﴿ قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق ثم الله ينشئ النشأة الآخرة إن الله علي كل شئ قدير ﴾ (١) .

وقد دعا القرآن الكريم إلى السير في الأرض ، والنظر في عواقب الأمور . قال تعالى : ﴿ قل سيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة الذين من قبل كان أكثرهم مشركين ﴾ (٢) . وقال أيضا :

﴿ أولم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم كانوا أشد منهم قوة وأناروا الأرض وعمروها أكثر مما عمروها وجاءتهم رسلهم بالبينات فما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون ﴾ (٣) .

ويذكر شيخ الإسلام (رحمه الله) : « إن الإيمان بالله ، أساسه الفطرة وليس العلم » . ولنا القول في هذا المجال : إن الفطرة يؤازرها البحث ، والنظر ، والمشاهدة ، والحس بالعقل لمخلوقات الله ، وآثاره مما يقود إلى الإيمان بالله ، والوحدانية له ، والعظمة ، والجلال ، والقدرة ، والتي تتنقى معها آيات الشرك ، والتثنية الدالة ، والمنبئة على خراب الكون ، وبماره ، وفساده . قال تعالى : ﴿ ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم علي بعض سبحانه الله عما يصفون ﴾ (٤) . وقال أيضا : ﴿ وقال الله لا تتخذوا إلهين اثنين إنما هو إله واحد فإياي فارهبون ﴾ (٥) . وقال أيضا : ﴿ لو كان فيهما إلهة إلا الله لفلسنا فسيحان الله رب العرش عما يصفون ﴾ (٦) .

ولاشك أن دعوة الإسلام للوحدانية ، والإيمان أنما قامت على قواعد البحث ، والتقصي ، والمناقشة ، والاستنتاج العقلي مما رسخ من مفاهيم ، وعقائد الأولين .

فالقرآن الكريم يخاطب العقول الكبيرة والنيرة ، ويناقشها ، وفي أكثر من موقع حافزا لها على التفكير ، ومزيد التقصي ، والبحث ، ومعجزا لها في قدرتها ، ومؤصلا للقدرة الإلهية في الإبداع ، والخلق . قال تعالى : ﴿ ويقول الإنسان أعذا ما مت لسوف أخرج حيا ، أولا يذكر الإنسان أنا خلقناه من قبل ولم يك شيئا ﴾ (٧) .

(١) سورة المتكويرات الآية ٢٠ .

(٢) سورة الروم ٤٢ .

(٣) سورة الروم الآية ٩ .

(٤) سورة المؤمنون آية ٩١ .

(٥) سورة النحل آية ٥١ .

(٦) سورة الأنبياء آية ٢٢ .

(٧) سورة مريم آية ٦٦ - ٦٧ .

وقال أيضاً : « أفرايتم ماتحراثون ، أعتم تزرعونه أم نحن الزارعون » (١) . وقال أيضاً : « أفرايتم الماء الذي تشرّبون أعتم أنزلتموه من المزن أم نحن المنزلون » (٢) . وقال أيضاً : « أفرايتم ماتمنون » أنتم تخلقونه أم نحن الخالقون » (٣) .

ولعل أبلغ تأصيل يواصله القرآن الكريم لمنهج المنطق العقلاني في الاستقراء ، والملاحظة ، والمشاهدة يكمن في الربط بين العلم بآيات الله ومعجزاته ، والتفكير والمشاهدة للظواهر الكونية ، وبين العلم بأسباب تلك الظواهر ، وتلك القوانين العلمية التي يستند إليها المنهج العقلاني في الاستقراء ، والتجربة ، والملاحظة . قال تعالى : « إن الله يممسك السموات والأرض أن تزولا وإن زالا إن أمسكهما من أحد من بعده » (٤) . وقال أيضاً : « ومن آيته خلق السموات والأرض واختلاف السنتكم واللوانكم إن في ذلك لآيات للعالمين » (٥) .

ثالثاً : منهج الاسترداد التاريخي :

يقوم هذا المنهج على استرداد الماضي تبعاً لما تركه من آثار . وهو المنهج المستخدم في العلوم التاريخية ، والأخلاقية ، ولقد أوحى القرآن الكريم في الكثير من الآيات تآزره السنة النبوية في الكثير من الأحاديث بفحوى ، وأسس المنهج الاستردادي ، وبأسلوب القصص ، وبالإخبار عن أحوال الأمم السالفة ، وقصصهم مع الأنبياء ، ومن قبيل تبليغ الأحكام الشرعية المتعلقة بالثواب للمتعب ، والعقاب للمتمرد ، وسواء على النطاق الفردي أو الجماعي . قال تعالى : « نحن نقص عليك أحسن القصص بما أوحينا إليك هذا القرآن وإن كنت من قبله لمن الغافلين » (٦) . وقال أيضاً : « كذلك نقص عليك من أنباء ما قد سبق وقد آتيناك من لدنا ذكراً » (٧) . وقال أيضاً : « ذلك من أنباء الغيب نوحيه إليك » (٨) . وقال أيضاً : « وكذلك يجتبيك ربك ويعلمك من تأويل الأحاديث ويتم نعمته عليك وعلى آل يعقوب كما أتمها على أبويك من قبل إبراهيم واسحق إن ربك عليم حكيم » (٩) . وأخبار الغيب ، وتأويل الأحاديث طمأنة له (صلى الله عليه وسلم) والمؤمنين معه ، ومن بعده بحسن الثواب لمن آمن ،

(١) سورة الواقعة آية ٦٢ .

(٢) سورة الواقعة آية ٦٨ .

(٣) سورة الواقعة آية ٥٧ .

(٤) سورة فاطر آية ٤١ .

(٥) سورة الروم آية ٢٢ .

(٦) سورة يوسف آية ٢ .

(٧) سورة طه آية ٩٩ .

(٨) سورة يوسف آية ١٠٢ .

(٩) سورة يوسف آية ٦ .

وتبج العقاب لمن كفر . ولقد عززت الاكتشافات الأثرية في الجزيرة العربية ، أخبار الأمم البائدة ، ومصائرهم ، والتي ذكرها القرآن الكريم . وكذلك أخبار السيرة ، والمغازي التي تشكل السنة النبوية مصدراً هاماً لها . ولقد ساهمت السنة النبوية أيضاً في بلورة أسلوب الاسترداد في النقد ، التاريخي ، حيث الاهتمام بمصادر الحديث النبوي أدى إلى وضع الكثير من قواعد ذلك الأسلوب المنهجي . فقد وضعت القواعد الدقيقة الصارمة لقبول صحة الحديث النبوي . كما أقيمت الموازين ، لتصحيح الأخبار واستخدمت من قبل العلماء المختصين بالفنون النقلية المختلفة . ولقد طبق المؤرخون المسلمون قواعد ذلك المنهج في عمليات النقد التاريخي ، الداخلي والخارجي للوثائق ، وتحقيق النصوص التاريخية ، ودراسة الآثار ، وفلسفة التاريخ ، وعلمية التقويم (١) . وقد استند إلى قواعد منهج الاسترداد في رواية الحديث ، ودراسة السند ، والمتن ، وكيفية التحمل ، والأداة ، وطبقات الرجال ، وعملهم .

وبعبارة أخرى فقد استخدم منهج الاسترداد في تحقيق الرواية ؛ للتأكد من صحتها ، وتحقيق شروط قبولها ، وحال الرواة . ومن جهة ثانية استهدف استخدامه ضبط أقوال الرسول صلى الله عليه وسلم ، للتأكد من صحة الأحاديث المنقولة عنه ، ورفض الموضوع منها ، وكان من نتيجة الاستخدام لأسلوب الاسترداد في الرواية وضع التصانيف ، والمجامع للأحاديث النبوية وأشهرها : كتب الأئمة الستة في الحديث (٢) .

ويمكننا القول : بأن قواعد منهاج الاسترداد في السرد التاريخي والنقد البناء للحديث النبوي الشريف قد شكلت منهاجاً متميزاً للتفكير العلمي السليم عند المسلمين مستمدة في معظمها من التشريع الإسلامي ، لدراسة نص الحديث الشريف . وحال الرواة ، وصفاتهم ، وتقسيماتهم . وكذلك لنقد النص وفق ضوابط الشريعة الإسلامية ، وقواعد اللغة العربية .

وكذلك لدراسة القرائن ، للتفريق بين الأحاديث الصحيحة وبين الأحاديث الموضوعية وفتح أبواب النقد ؛ لتحقيق النص ، ودراسة ما يستحدث من الألفاظ ، والمعاني في الأحاديث النبوية ، وغيرها من القواعد التي تتعلق بقبول الحديث النبوي ، من حيث النص ، والرواية والتي تشكل أسلوباً علمياً فذاً في التحري ، والتحقيق في اعتماد الأحاديث النبوية ، ولقد اتسم منهاج العلماء المسلمين في علم الحديث بالتشدد ، ووضع القواعد الصارمة في قبول الحديث النبوي الشريف بمراحلتيه : التحمل ، والأداء ، وكذلك اتسم منهاجهم في استخدام المنهج العلمي وقد استهدف القرآن الكريم في

(١) د. محمد زيان عمر ، المرجع السابق من ٧٤ .

(٢) د. محمد زيان عمر ، المرجع السابق من ٧٤ ، ٢٥ .

تأصيله لمنهج الاسترداد في الأخبار عن قصص الأمم السالفة من أنبياء ، ومصلحين وعلاقتهم بأمرهم ؛ طمأنة للرسول صلى الله عليه وسلم ، والمؤمنين ؛ تكريماً للاعتناظ ، والاعتبار ، والتقيد بالسنن الفطرية للحياة الاجتماعية السليمة ، والعلائق ، والحدود الاجتماعية ، والميمنة للثواب للمطاعين ، والعقاب الأليم للمخالفين المتمردين قال تعالى : « ولقد أرسلنا إلى أمم من قبلك فأخذناهم بالبأساء والضراء لعلهم يتضرعون » (١) . إخباراً من الله تعالى بارساله الرسل للأمم السالفة واختبارهم بالبأساء والضراء للاعتناظ .

ومن ذلك يتضح أن قواعد منهج البحث الاستردادي التاريخي قد وجدت أصالتها في الفكر العلمي الإسلامي ، وتعتبر من نتاج المفكرين المسلمين ، وتشكل مع غيرها من القواعد المنهجية الأخرى الأسس العلمية لمناهج البحث العلمي في العصر الحديث . وتتبع أصالة منهج البحث في الاسترداد التاريخي من ضرورة ارتباط الإنسان بتاريخه الطويل ؛ للمعايشة والاعتناظ ، مزج تلك الأصالة بالنسبة للباحثين المسلمين ، وضوح الرؤيا للتاريخ الإسلامي ، والسالف في القرآن الكريم ، والسنة النبوية ، وبأسلوب الشيق الجذاب .

رابعاً : المنهج الوصفي :

يقوم هذا المنهج على وصف الظواهر الاجتماعية ، والطبيعية . ويستند هذا المنهج إلى قواعد الانتقاء من الظواهر المحسوسة المشاهدة ، ومن الظواهر الغيبية غير المشاهدة : كالجنة والنار ، وأحوال القيامة ... إلخ وهذا ما يفرق المنهج الوصفي في الإسلام عن نظيره الوضعي الذي يقصر الوصف على الظواهر المشاهدة الحاضرة ، والماضية . ويعتبر الوصف المحور الأساسي لهذا المنهج الوصفي في إثباته للحقائق العلمية ، وتوصيلها لأذهان الأفراد .

ولقد أغنى القرآن الكريم فحوى المنهج الوصفي بتحديد قواعده ، وضرب الأمثلة ، والتي من شأنها أن تقرب الإيمان إلى النفوس ، والتصديق برسالات الأنبياء ، وبأسلوب شيق ، سواء في مجال لترغيب ، أو مجالات الواقع الاجتماعي ، والطبيعي :-

(١) منهج الوصف في الواقع الاجتماعي :

يؤصله القرآن الكريم ، والسنة النبوية ، وفي مجال الترغيب ، والترهيب ، ويوصف أحوال المؤمنين المستجيبين ، وأحوال العاصين الضالين . ويستوى بالنسبة للمسلمين الوصف النبوي ، والأخرى ، وفي النطاق الاجتماعي . فالقرآن الكريم يصف أحوال

(١) سورة الأنعام آية ٤٢ .

المؤمنين برسالات الأنبياء بالفوز ، والسعادة سواء في الدنيا أو في الآخرة . قال تعالى :
« إن الذين يخشون ربهم بالغيب لهم مغفرة وأجر كبير » (١) . حباهم الله بالمغفرة
والثواب الكبير . وقال تعالى : « إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل عليهم
الملائكة ألا تخافوا ولا تهمزنوا وأبشروا بالجنة التي كنتم توعدون » (٢) . وقال تعالى :
« هل أتاك حديث الغاشية ، وجوه يومئذ خاشعة ، عاملة ناصبة ، تصلى نارا حامية ،
تسقى من عين أنية ، ليس لهم طعام إلا من ضريع ، لا يسمن ولا يغنى من جوع » (٣) .
وصف قرأني لأحوال أصحاب النار في السمّة ، والشراب ، والمأكّل . وقال تعالى :
« الذين كذبوا بالكتاب وبما أرسلنا به رسلنا فسوف يعلمون ، إذ الأغلال في أعناقهم
والسلاسل يسحبون في الحميم ثم في النار يسجرون » (٤) . وصف قرأني لأهل الكتاب
من المكذّبين ، مقبدين بالأغلال ، والسلاسل ، ويسجرون في جهنم . وقال تعالى : « ويوم
القيامة ترى الذين كذبوا على الله وجوههم مسودة أليس في جهنم مثوى للمتكبرين » (٥) .
وقال تعالى : « يوم يسحبون في النار على وجوههم ثوقاً مس سقر » (٦) . وصف
قرأني للمتكبرين المكذّبين بأسوداد وجوههم ومثواهم النار . وقال تعالى : « ووجوه
يومئذ عليها غبرة ، ترهقها فترة ، أولئك هم الكفرة الفجرة » (٧) .

(ب) منهج الوصف في الواقع الطبيعي :

يؤصله القرآن الكريم . والسنة النبوية وفي نطاقى الترغيب والترهيب ، وبالصور
المتقابلة : كالجنة والنار . وأحوال السماء ، والأرض ، والبحار ، والجبال ، والسحاب ،
يوم القيامة وغيرها .

وصف الجنة فيه ترغيب لمن يؤمن . وألا ييخس من عمله الصالح شيء قال تعالى :
« في جنة عالية ، لاتسمع فيها لأغية ، فيها عين جارية ، فيها سرر مرفوعة ، وأكواب
موضوعة ، ونمارق مصفوفة ، وزرابى مبثوثة » (٨) . قال تعالى : « ولن خاف مقام ربه
جنتان فبأى آلاء ريكما تكذبان ، نواتا أقنان ، فبأى آلاء ريكما تكذبان ، فيهما عينان
تجريان ، فبأى آلاء ريكما تكذبان ، فيهما من كل فاكهة زوجان ، فبأى آلاء ريكما
تكذبان » (٩) . وقال تعالى : « مثل الجنة التي وعد المتقون فيها أنهار من ماء غير آسن

(١) سورة الملك آية ١٢

(٢) سورة فصلت آية ٢٠ .

(٣) سورة الغاشية آية ١ - ٧ .

(٤) سورة غافر آية ٧٠ - ٧٢ .

(٥) سورة الزمر آية ٦٠ .

(٦) سورة القمر آية ٤٨ .

(٧) سورة عبس آية ٤٠ - ٤٢ .

(٨) سورة الغاشية آية ١٠ - ١٦ .

(٩) سورة الرحمن آية ٤٦ - ٥٢ .

وأنتهار من لبن لم يتغير طعمه وأنتهار من خمر لذة للشاربين وأنتهار من غسل مصفى
ولهم فيها من كل الثمرات ومغفرة من ربهم كمن هو خالد في النار وسقوا ماء حميما
فقطع أمعاهم « (١) .

حباهم الله بعدم الحزن ، والبشرى بالجنة . وقال تعالى : « قد أفلح المؤمنون ،
الذين هم في صلاتهم خاشعون ، والذين هم عن اللغو معرضون ، والذين هم للزكاة
فاعلون » (٢) .

وصف الله المؤمنين بالفلاح دنيا ، وآخرة . وقال تعالى : « إن الذين آمنوا وعملوا
الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا ، خالدين فيها لا يفتنون عنها حولا » (٣) .

- ويستوى الوصف في القرآن الكريم لأحوال المؤمنين في الآخرة أيضا . قال
تعالى : « وجوه يومئذ مسفرة ، ضاحكة مستبشرة » (٤) . وقال تعالى : « عاليهم ثياب
سندس خضر واستبرق وحلوا أساور من فضة وسقاهم ربهم شرابا طهورا » (٥) .
وقال تعالى : « إن الأبرار يشربون من كأس كان مزاجها كافورا » (٦) . وقال تعالى :
« ويطاف عليهم بأنية من فضة وأكواب كانت قواريرا ، قواريرا من قضة قدروها تقديرا .
ويسقون فيها كأسا كان مزاجها زنجبيلا » (٧) .

وصفا للمؤمنين في الآخرة يرتعون في الجنة . وأحوالهم في الضحك ، وعدم الحزن ،
وفي اللبس ، وفي المأكول والمشرب . وقال تعالى : « وجوه يومئذ ناعمة ، لسعيها
راضية ، في جنة عالية » (٨) .

وفي الجهة المقابلة يصف القرآن الكريم أحوال الكفار ، والعاصين برسالات الأنبياء
بالشقاء ، والحرمان للسعادة في الدنيا ، والآخرة . قال تعالى : « ومن أعرض عن
ذكرى فإن له معيشة ضنكا ونحشره يوم القيامة أعمى ، قال رب لم حشرتني أعمى
وقد كنت بصيرا ، قال كذلك أتتك آياتنا فنسيتها وكذلك اليوم تنسى » (٩) . عاقب الله
الإعراض عن الذكر بالمعيشة المتعبة في الدنيا ، والعناء في الآخرة . قال تعالى :
« الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ذلك بأنهم

(١) سورة محمد آية ١٥ .

(٢) سورة المؤمنون آية ١ - ٤ .

(٣) سورة الكهف آية ١٠٧ - ١٠٨ .

(٤) سورة عبس آية ٢٨ - ٢٩ .

(٥) سورة الإنسان آية ٢١ .

(٦) سورة الإنسان آية ٥ .

(٧) سورة الإنسان آية ١٥ - ١٧ .

(٨) سورة الفاشية آية ٨ - ١٠ .

(٩) سورة طه آية ١٢٤ - ١٣٦ .

قالوا إنما البيع مثل الربى وأحل الله البيع وحرم الربا « (١) . وصف إلهي لأكل الربا بالمتخبط المجنون من المس الشيطاني . وقد أسيع القرآن على الجنة صفة الكمال . قال تعالى : « وسارعوا إلى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والأرض أعدت للمتقين » (٢) . وقد أوجزت السنة النبوية الوصف الخير للجنة مما لعين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر (٣) .

وكذلك يتناول الوصف الطبيعي القرآني النار ، ترهيباً للمتعض ، وجزاء للكافر . قال تعالى : « إذا ألقوا فيها سمعوا لها شهيقاً وهي تفور » (٤) . أبلغ الوصف بأن جعل لها شهيقاً يسمعه الظالمون . وقال تعالى : « كلا إنها لظى ، نزاعة للشوى » (٥) .

ويتناول الوصف الطبيعي في القرآن الكريم أحوال يوم القيامة وأهوالها . قال تعالى : « إذا وقعت الواقعة . ليس لوقعتها كاذبة ، خافضة رافعة » (٦) . وقال تعالى : « يود المجرم لو يفتدى من عذاب يومئذ ببنيه ، وصاحبته وأخيه ، وفصيلته التي تؤويه » (٧) . وقال تعالى : يصف أحوال الناس ، والجبال والسماء وغيرها من الظواهر الإنسانية ، والطبيعية . قال تعالى : « القارعة ما القارعة ، وما أدراك ما القارعة ، يوم يكون الناس كالفرش المبثوث ، وتكون الجبال كالعهن المنفوش ، فأمّا من ثقلت موازينه ، فهو في عيشة راضية ، وأمّا من خفت موازينه ، فأمه هاوية ، وما أدراك ما هي ، نار حامية » (٨) . وقال تعالى : « إذا السماء انشقت ، وأُنذرت ربيها وحقت ، وإذا الأرض مدت ، وألقت ما فيها وتخلت » (٩) .

انشقاق السماء ، وانبساط للأرض . وقال تعالى : « يوم تكون السماء كالمهل ، وتكون الجبال كالعهن ، ولا يسمال حميم حميماً » (١٠) . وصفاً للسماء يوم القيامة بأنها كالزيت ، والجبال كأنها الصوف : وقال تعالى : « إذا رجّت الأرض رجاً ، وبست الجبال بساً ، فكانت هباء منبثاً » (١١) . وصف لارتجاج الأرض ، وانثثار الجبال . وقال تعالى : « فإذا النجوم طمست ، وإذا السماء فرجت ، وإذا الجبال نسفت » (١٢) .

(١) سورة البقرة آية ٢٧٥ .

(٢) سورة آل عمران آية ١٣٣ .

(٣) الشيخ محمد علي الصابوني . مختصر ابن كثير . المجلد الثالث من ٤٢٢ .

(٤) سورة الملك آية ٧ .

(٥) سورة المعارج آية ١٥ - ١٦ .

(٦) سورة الواقعة آية ١ - ٣ .

(٧) سورة المعارج آية ١١ - ١٣ .

(٨) سورة القارعة آية ١ - ١١ .

(٩) سورة الانشقاق آية ١ - ٤ .

(١٠) سورة المعارج آية ٨ - ١٠ .

(١١) سورة الواقعة آية ٤ - ٦ .

(١٢) سورة المرسلات آية ٨ - ١٠ .

انطماس للنجوم ، وانقشاع للسماء ، ونسف للجبال « وانشقت السماء فهي يومئذ واهية ، والمك على أرجائها ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية » (١) . وصف للغيبيات يوم القيامة من : انهيار الأرض ، والجبال ، وانشقاق السماء . ووصف عددي للعرش يحمله من الملائكة ثمانية .

فالمنهج الوصفي بواقعيه الاجتماعى والطبيعى ينبه الأذهان إلى رسالة الخلق الأولى والسامية ، ألا وهي العبادة لله وحده فقط ، وما طلب العلم ، وما التعليم ، وما كسب العيش والرزق ، وما التمتع بملذات الحياة الدنيا ، وما إشباع الفرائض وما إلا فقط ، لضمان استمرار الحياة الانسانية ، واضمان أداء الرسالة التى خلق الانسان من أجل أدائها ألا وهي العبادة .

خامساً : منهاج ربط الحقائق بدلالات الإعجاز ، والجمال :

يؤصل هذا المنهاج الداعى المسلم لأن يربط حقائق ، ومفاهيم العلم بدلالات الإعجاز ، والإبداع الربانى فى الدعوة إلى العلم مفهوماً وأسلوباً ، وصولاً إلى الحقائق الجمالية ، والعاطفية فى النصوص المدروسة ، والملقنة .

فهو أى : (الداعى المسلم) مطلوب منه إبراز النواحي ، و الظواهر الجمالية فى النصوص ، وذلك لإثارة الأحاسيس والانفعالات العاطفية فى الإنسان ، وعلى اعتبار أن الناحية الجمالية تشكل مطلباً أساسياً ، وحاجة أصيلة من حاجات النفس الإنسانية (٢) . فدلالة الاعجاز الربانى تزداد قوة بإبراز النواحي الإبداعية ، والجمالية فيه .

ومن هنا على الداعى المسلم أن يبرز النواحي الجمالية والإبداعية فى دعوته للعلم مثيراً بذلك النواحي العاطفية والجمالية فى النفس الإنسانية تزداد معرفة ، والمأما ، وقدرة لفهم الدقة الربانية فى الخلق والصنع وعلى اعتبار أن إشباع النواحي العاطفية ، والجمالية فى النفس الإنسانية تقربه إلى الإيمان ، وإلى الاعتراف بالقدرة الإلهية فالإعجاز ، والإبداع . .

ولقد تضمنت النصوص القرآنية الكثير من الصور الجمالية ، والإبداعية ، كان لها الأثر الكبير فى تحريك النواحي ، والفرائض الجمالية فى الإنسان فتقوده إلى الإيمان . قال تعالى : " لقد خلقنا الإنسان فى أحسن تقويم " (٣) . وقال تعالى : " وصوركم فأحسن صوركم ورزقكم من الطيبات " (٤) .

(١) سورة الحاقة آية ١٤ - ١٧ .

(٢) د. جاك فرج جودى . كتاب : الإنسان معجزة الخلق . ص ٨٣ .

(٣) سورة التين آية ٤ .

(٤) سورة الفجر آية ٦٤ .

دقة في الخلق ، وحسن في التصوير يثير غرائز الفطرة الإيمانية بالله المصور . تبرز النصوص القرآنية أيضا الظواهر الجمالية للكثير من المخلوقات المادية ، والكونية . قال تعالى : " ولقد زيننا السماء الدنيا بمصابيح وجعلناها رجوما للشياطين " (١) .

وقال تعالى : " ولقد جعلنا في السماء بروجا وزيناها للناظرين " (٢) . وقال تعالى : " إنا زيننا السماء الدنيا بزيئة الكواكب " (٣) . وقال تعالى : " أقلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها " (٤) .

إبداع في الخلق ، وجمال في الصنع ، وسلاسة في التعبير تثير كوامن الشعور ، والايان الخفى في النفس البشرية . وقال تعالى : " والأنعام خلقها لكم فيها دفة ومنافع ومنها تأكلون ، ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون ، وتحمل أثقالكم إلى بلد لم تكونوا بالفيه إلا بشق الأنفس ، إن ربكم لرؤوف رحيم " (٥) .

وقال تعالى : " والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة ويخلق ما لا تعلمون " (٦) . تصوير قرآنى مادى ، وجمالى أضاف إلى الحاجات المادية فى التمتع بالأكل ، والدفع ، والحمل حاجات معنوية فى التمتع بالزينة ، والمناظر . وقال تعالى : " وأنزل لكم من السماء ماء فأنبتنا به حدائق ذات بهجة ما كان لكم أن تقتبوا شجرها أله مع الله بل هم قوم يعدلون " (٧) . وقال أيضا : " آمن جعل الأرض قرارا وجعل خلالها أنهارا وجعل لها رواسى وجعل بين البحرين حاجزا أله مع الله بل أكثرهم لا يعلمون " (٨) .

إعجاز قرآنى ينتقل من جمال النص ، والسرد ، والأسلوب إلى جمال التصوير ، والإبداع فى الخلق وكل هذا من شأنه أن يثير جوانب العاطفة ، والبهجة ، والسرور فى النفس البشرية . إن الزينة ، والجمال ، والبهجة سواء فى الخلق المادى ، أو التصوير المعنوى ، أو الأسلوب اللفظى من شأنه أن يثير عواطف الجمال فى النفس الأدمية ، ويقودها إلى الشعور بدقة الإبداع الإلهى .

وتبرز النصوص القرآنية الجوانب الجمالية فى الأمور المعنوية أيضا . قال تعالى : " يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد " (٩) . وقال تعالى : " قل من حرم زينة الله

(١) سورة الملك آية ٥ .

(٢) سورة الحجر آية ١٦ .

(٣) سورة الصافات آية ٦ .

(٤) سورة ق آية ٦ .

(٥) سورة النحل آية ٥ - ٦ - ٧ .

(٦) سورة النحل آية ٨ .

(٧) سورة النمل آية ٦٠ .

(٨) سورة النمل آية ٦١ .

(٩) سورة الامراف آية ٣١ .

التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق" (١) . دعوة قرآنية ، بوجوب الزينة ، وإبراز الفواهي الجمالية للجسم الإنساني . إعجاز قرآني مثاله التواضع في السلوك ، والمسلوك مع النفس ، ومع الآخرين يؤهل مبادئ الحاجات المعنوية في السمو الأخلاقي ، ورفقته . وقال تعالى : " فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولا كريما ، واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيرا " (٢) . دعوة قرآنية بوجوب التائب ، والترزين بحسن السلوك ، والتعامل الأخلاقي مع الوالدين ، وقال تعالى : " ولا تصغر خدك للناس ولا تمش في الأرض مرحا إن الله لا يحب كل مختال فخور ، واقصد في مشيك واغضض من صوتك إن أنكر الأصوات لصوت الحمير " (٣) .

وتنتقل النصوص القرآنية من الجوانب الظاهرية إلى الجوانب الباطنية في وجوب إبراز الظواهر الجمالية في النفس البشرية . قال تعالى : " يا أيها الذين آمنوا لا يسخر قوم من قوم عسى أن يكونوا خيرا منهم ولا نساء من نساء عسى أن يكن خيرا منهن ولا تلمزوا أنفسكم ولا تنابزوا بالألقاب بئس الاسم الفسوق بعد الإيمان . ومن لم يتب فاولئك هم الظالمون " (٤) .

أمر رباني بعدم إبراز النوازع الشريرة بالسخرية ، والتنازع بالألقاب .

وقال تعالى : " يا أيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيرا من الظن إن بعض الظن إثم ولا تجسسوا ولا يغتب بعضكم بعضا أيحب أحذكم أن ياكل لحم أخيه ميتا فكرهتموه واتقوا الله إن الله تواب رحيم " (٥) .

أمر رباني باجتناب النوازع الشريرة بإساءة الظن ، وحسن الظن حكم شرعي يتناول كل مسلم . قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : " حسن الظن من حسن العبادة " (٦) . وقال أيضا : " من ساء يأخيه الظن فقد أساء بربه " (٧) . وأيضا قال الله تعالى : " قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن " (٨) .

دعوة ربانية بتطهير النفس الإنسانية من دنيا الرذائل ، وقبح الفواحش الظاهر منها والباطن .

(١) سورة الأعراف آية ٣٢ .

(٢) سورة الإسراء آية ٢٣ ، ٢٤ .

(٣) سورة لقمان آية ١٨ - ١٩ .

(٤) سورة المجرات آية ١١ .

(٥) سورة المجرات آية ١٢ .

(٦) كتاب التاج الجامع الأصول في أحاديث الرسول .

(٧) كتاب منتخب كنز العمال في فائض متصد الإمام أحمد .

(٨) سورة الأعراف آية ٣٣ .

لعل من المفيد القول : بأن إيجابية هذا المنهاج في الربط بين الحقائق العلمية النظرية والعملية ، المادية ، والروحية وبين دلالات ، وظواهر الإعجاز الرباني في الإبداع ، وظواهر الجمال في الخلق ، والصياغة ، والتعبير . هذه الإيجابية تكمن في إثارة النواحي الجمالية ، والفطرية الكامنة في النفس البشرية فتتمو فيها القيم الجمالية ، والخلقية ، والشعورية ، يصاحبها نمو في المدارك الفكرية ، والعاطفية ، والوجدانية ، والروحية ، والتفكيرية ، والتأملية . يؤدي كل هذا إلى تكوين الشخصية الإسلامية المتكاملة ، والتي تسخر بدورها تلك الظواهر ، والمواظف والأفكار في الاستدلال على الله الخالق الصانع المبدع لتلك الظواهر ، والقيم في مجموعها .

سادسا : منهاج التأمل ، والتفكير العقلي ، والاعتبار .

سنده التأمل المنطقي ، والتفكير العقلاني ، توضحيا للمجهول إلى المعلوم ، وكشفا للغموض إلى الواضح ، وتأصيلا للقيم الحياتية ، الدنيوية ، والروحية ، وتوصلا ، وإماما ، وتفسيرا للظواهر ، والحقائق ، ومن ثم وصولا إلى معارف الهداية ، والإيمان مؤشرات ودلالات السعادة الدنيوية ، والأخروية .

إن منهاج التأمل ، والتفكير في دقائق الحياة هو سند الداعي المسلم في نشره ، ودعوته للعلم ، وهو أسلوبه في حفز الأذهان ، وإثارة العقول ، ميزة الأدمى يسمو بها على الحيوان . إن منهاج التأمل ، والتفكير باستخدام العقل هو طبيعته حكم شرعى تتواتر الشرائع السماوية الأرضية ، ونصت عليه شريعة الإسلام السمحة ، حيث توافقها ، وبما جاءت به من دعوات ، وأحكام ، ونصوص ، وتكاليف مع حاجات العقل البشرى داعية إليه وإلى التبحر ، والبحر في تلك الأحكام ، والنصوص ، والتكاليف .

ولقد تأصل منهاج التأمل والتفكير في استخدام العقل في النصوص القرآنية ، والنبوية الكثيرة . وجعلت من ذلك الاستخدام العقلي مؤشرا على دلالات الإيمان والهداية . وهي أى النصوص تعيب على العقول تحاشيها لدلالات التأمل والتفكير ، وتعتبره مؤشرا على العصيان ، وعدم الهداية ، والغباء .

قال تعالى : " إن شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون " (١) .

إن تأصيل هذا المنهاج أبرزته النصوص القرآنية ، والنبوية بدعوة العقول والأذهان إلى التأمل ، والتفكير في آيات الله ومعجزاته ، وبياناته ومخلوقاته ، وفي نفس الوقت أقرنت دلالات ذلك المنهاج بالإيمان . قال تعالى : " قل انظروا ماذا في السموات والأرض " (٢) . وقال تعالى : " أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق

(١) سورة الأعراف آية ٣٣ .

(٢) سورة الإسراء آية ٢٢ ، ٢٤ .

الله من شيء" (١) وقال تعالى : " فلينظر الإنسان مم خلق ، خلق من ماء دافق ، يخرج من بين الصلب والترائب " (٢) . وقال تعالى : " فانظروا إلى آثار رحمة الله كيف يحيى الأرض بعد موتها إن ذلك لحى الموتى وهو على كل شيء قدير " (٣) . وقال تعالى : " أفلم يسيروا فى الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور " (٤) . نصوح قرآنية ، ودعوات ربانية باستخدام العقل فى التأمل ، والتفكير ، والنظر فى آيات الله تقود بالتالى إلى الإيمان . وقال تعالى : " ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إن فى ذلك لآيات للعالمين " (٥) . آيات إلهية فى الخلق توجب على العقول السليمة التفكير بها .

وقال تعالى : " هو الذى أنزل من السماء ماء لكم منه شراب ومنه شجر فيه تسيمون ينبت لكم به الزرع والزيتون والنخيل والأعناب ومن كل الثمرات إن فى ذلك لآية لقوم يتفكرون " (٦) .

ربط القرآن بين آيات الله من الماء ، والشجر ، والثمر وبين التفكير فيها يقود بالتالى الإيمان . وقال تعالى : « وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره إن فى ذلك لآيات لقوم يعقلون » (٧) . ربط قرآنى آخر بين آيات الله من الليل ، والنهار ، والشمس ، والقمر ، وبين العقلانية لها . وقال تعالى :

« وما ذرأ لكم فى الأرض مختلفا ألوانه إن فى ذلك لآية لقوم يذكرون » (٨) . ربط قرآنى آخر بين آيات الله مما ذرأ فى الأرض وبين التذكر لها . وقال تعالى :

« وهو الذى سخر البحر لتأكلوا منه لحما طرياً وتستخرجوا منه حلية تلبسونها وترى الفلك مواخر فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون » (٩) . والشكر هنا دليل العقلانية لآيات الله . وقال تعالى : « وألقى فى الأرض رواسي أن تمتد بكم وأنهاراً وسبلاً لعلكم تهتدون » (١٠) .

(١) سورة الأنفال آية ٢٢ .

(٢) سورة يونس آية ١-١٠ .

(٣) سورة الأعراف آية ١٨٥ .

(٤) سورة الطارق آية ٥ - ٦ - ٧ .

(٥) سورة الروم آية ٥٠ .

(٦) سورة الحج آية ٤٦ .

(٧) سورة الروم آية ٢٢ .

(٨) سورة النحل آية ١٠ - ١١ .

(٩) سورة النحل آية ١٢ .

(١٠) سورة النحل آية ١٣ .

(١١) سورة النحل آية ١٤ .

(١٢) سورة النحل آية ١٥ .

تمتد الهداية بالسبيل المادية إلى الهداية الروحية بالتفكير والإيمان بآيات الله ، ومخلوقاته.

وقال تعالى : « أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكرون » (١) . حفزا للعقول السليمة؛ وإثارة الأذهان المتمقدة العاقلة بالتذكر ، والاعتبار ، وعدم مساواة الخالق بالمخلوق . دعوات ربانية صريحة باستخدام العقل في التأمل ، والتفكير في آيات الله ، وأحكامه ، تنهاوي أمامها تخرصات المفتريين ، وبأن شريعته الإسلام تحجر على العقل ، وتمنعه من التفكير ، وكشف الحقائق . ولعله من قبيل التفكير القول : بأن استخدام العقل بالتأمل والتفكير هو من دلالات النبوة ، ويشأئها . فالنبي صلى الله عليه وسلم نزل عليه الوحي (عليه السلام) بالرسالة ، وهو في أحوال الاستخدام العقلي في التأمل ، والتفكير في مخلوقات الله ، وعجائبه ، وآياته عندما كان في غار حراء . ولا شك أن دلالات الإيمان تتلائم ، وتتزامن مع ظواهر التأمل والتفكير ، فالمنهج الإلهي بالفطرة ، والوحي ، والأدلة يتلائم مع مناهج العلم في التأمل والتفكير والتبحر في الحقائق . فالمنهج الروحي يتوافق مع المنهج العلمي في أن كلا منهما يقودان إلى الهداية ، ويؤشران إلى دلالات الإيمان بالله الخالق المبدع الصانع لهذا الوجود ، وما فيه من مخلوقات ، وحقائق مادية .

سابعا : منهاج الإبداع ، والتحصيل العلمي ، والقدوة .

فالداعي المسلم قدوة ، والإبداع في التحصيل العلمي ، والتعليم شيمته ، وهو ، بل عليه أن يؤسس منهاجه في التحصيل ، والتعليم ، والدعوة للعلم على قواعد الإبداع في التحصيل ، والإحاطة بالحقائق العلمية ، وبقائق المعرفة ، تصدوه ، في ذلك تعاليم الشرع ، وقواعده الكلية في الإلمام ، والتحصيل ، والإتقان ، والإخلاص في التية ، والسمو في تناول ، والدقة في التلقين ، إن منهاج الإبداع ، والتحصيل العلمي تؤصله قواعد الشرع الكلية في الاتقان . قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملا أن يتقنه » (٢)

وتؤصل ذلك المنهاج أيضا قواعد الشرع الكلية في الإخلاص بالنية . قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إنما الأعمال بالنيات ولكل امرئ ما نوى ، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ، ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها ، أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه » (٣) . وتؤصل منهاج الإبداع العلمي أيضا قواعد

(١) سورة النحل آية ١٧ .

(٢) متفق عليه .

(٣) رواه الإمامان مسلم والبخاري .

الشرع للكلية في السمو بالدعوة ، وعدم الكتمان . قال تعالى : « إن الذين يكتُمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله ولعنهم اللاعنون ، إلا الذين تابوا وأصلحوا وينبؤا فلوئك أتوب عليهم وأنا التواب الرحيم » (١) . وقال تعالى : « إن الذين يكتُمون ما أنزل الله من الكتاب ويشترُونَ به ثمنا قليلا أولئك ما ياكلون في بطونهم إلا النار ولا يكلمهم الله يوم القيامة ولا يذكهم ولهم عذاب أليم » (٢) . وقال تعالى : « وإذا أخذ الله ميتاتك الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه » (٣) . وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « تعلموا العلم وعلموه للناس » (٤) . وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « من سئل عن علم ثم كتمه ألجمه الله بلجام من نار يوم القيامة » (٥) . وتوصل منهج الإبداع ، والتحصيل العلمي أيضا قواعد الشرع الكلية في الأمانة العلمية ، وعدم التعريف . قال تعالى : « أففتطمعون أن يؤمنوا لكم وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون » (٦) . وقال تعالى : « ولا تلبسوا الحق بالباطل وتكتموا الحق وأنتم تعلمون » (٧) . وتوصل ذلك المنهج العلمي أيضا قواعد الشرع الكلية في البحث والسؤال عن العلم . قال تعالى : « فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون » (٨) . وقال تعالى : « الذي خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش الرحمن فاسأل به خبيرا » (٩) . وتتناول قواعد الإبداع المنهج في التحصيل العلمي كذلك حسن السماع ، ونبذ اللغو . قال تعالى : « والذين هم عن اللغو معرضون » (١٠) . وقال تعالى : « وإذا مروا باللغو مروا كراما » (١١) . وقال تعالى : « إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد » (١٢) .

منهاج القدوة في التعلم والتعليم :

وعلى اعتبار أن الداعي المسلم ملتزم في علاقاته بربه ، وعلاقاته بنفسه ، وعلاقاته بغيره من الأفراد . ويتأصل الالتزام في أي موقع ومسلك كان عليه الداعي المسلم . فهو

(١) سورة البقرة آية ١٥٩ - ١٦٠ .

(٢) سورة البقرة آية ١٧٤ .

(٣) سورة آل عمران آية ١٨٧ .

(٤) سنن الدارمي .

(٥) مختصر سنن أبي داود . والجامع الصحيح للترمذي .

(٦) سورة البقرة آية ٧٥ .

(٧) سورة البقرة آية ٤٢ .

(٨) سورة الأنبياء آية ٧ .

(٩) سورة الفرقان آية ٥٩ .

(١٠) سورة المؤمنون آية ٢ .

(١١) سورة الفرقان آية ٧٣ .

(١٢) سورة ق آية ٣٧ .

ملتزم بالتعلم قبل أن يعلم ، وهو ملتزم بالعمل قبل أن يدعو . يطبق ما يدعو إليه واضعا من نفسه القوة الحسنة ، والأنموذج الأمثل في الاقتداء ، والتعليم . قال تعالى: « وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون وستردون إلى عالم الغيب والشهادة فينبئكم بما كنتم تعملون » (١) . ولقد أنكر القرآن الكريم عدم اقتران العمل بالعلم . وقال تعالى: « يا أيها الذين آمنوا لم تقولون مالا تفعلون كبر مقتا عند الله أن تقولوا مالا تفعلون » (٢) . ويقتضى منهاج الاقتداء العقيدة بالعمل . سواء أكان العمل علما ، أو سلوكا ، أو مسلكا ، أو كسبا ، أو تعاملًا ؛ فالعمل دليل الإيمان . ويقتضى منهاج الاقتداء الالتزام بالعلم تعلمًا وعملاً . قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « تعلموا تعلمًا فإذا علمتم فاعملوا » (٣) . ويقتضى أيضًا الالتزام بالعلم تعلمًا ، وانتفاعًا . قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « يا حملة العلم اعملوا به ، فإنما الأكم من عمل بما علم ، ووافق علمه عمله ، وسيكون أرقام يحملون العلم لا يجاور تراقيهم يخالف عملهم وتخالف سريرتهم علانيتهم » (٤) .

وقد اقترنت السنة النبوية الإيمان بالعمل .

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لا يقبل الإيمان بلا عمل ، ولا عمل بلا إيمان » (٥) .

قال تعالى : « ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين » (٦) .

ويقتضى منهاج التدرج أيضًا مراعاة نوعية العلوم ، والموضوعات فيجب التركيز على أكثرها ضرورة ، وأكثرها سهولة في التحصيل ، فقد بين علماء سيكولوجية التعليم وجود فروق بين الناس ليس فقط بالنسبة لمستوياتهم الفكرية ، والإدراكية ، وإنما أيضًا بالنسبة لقدراتهم النوعية في التحصيل ، ولاشك أن تفاعل الإنسان المتعلم مع الموضوعات والمعلومات ، والتي هي أكثر التصاقًا بالشخص ، وحاجته إليها ، فحاجة الإنسان البالغ الراشد لنوعية من المعلومات تختلف عنها بالنسبة للإنسان البالغ غير الراشد ، أو الصغير غير البالغ وكذلك يختلف أسلوب المناقشة بالنسبة للبالغين ، المتعلمين عن أسلوب التريديد بالنسبة للصغار .

(١) سورة التوبة آية ١٠٥ .

(٢) سورة الصف آية ٢ .

(٣) سنن الترمذي .

(٤) سنن الترمذي .

(٥) الجامع الصغير .

(٦) سورة النحل آية ١٢٥ .

ثامنا : منهاج الأساليب التربوية في التعليم :

تستند منهاج الشريعة الإسلامية في الدعوة إلى العلم إلى أساليب ، ووسائل تربوية عديدة تتنوع بتنوع المستويات الفكرية ، والعلمية ، والعقلية للمتعلمين . وكذلك بتنوع العلوم الملقنة بحكم استخدامها قوة تأثيرها في الأفراد ، وقوة أدائها في التحصيل العلمي للمتعلمين ، وتوصيل المعلومات إلى أذهانهم . ولعلنا لا نبالغ في القول : بأن المناهج الإسلامية في التعليم تستخدم أفضل وأحدث الأساليب التربوية المعروفة الآن . والتي تعتبر في معظمها من استحداث الإسلام . وأهم هذه الأساليب التربوية : -

أولا : أسلوب المحاولة .

ثانياً : أسلوب الحوار .

ثالثا : أسلوب القصة .

رابعا : أسلوب الإدراك الحسي والمشاهدة .

أولا - أسلوب المحاولة :

وهو أسلوب تربوي يستند إلى المحاولة ، والتجربة في الوصول إلى الحقيقة العلمية والإلمام بالمعرفة . ويتناول أسلوب المحاولة القول ، والعمل معا . ويوجد هذا الأسلوب أساسه في السنة النبوية حيث استخدمه الرسول صلى الله عليه وسلم . مع أصحابه حافزا لهم على التعلم والعبادة بالاعتماد على أنفسهم ، ومحاولاتهم .

ففي الحديث الشريف أن صحابيا دخل المسجد فصلى في ناحية منه ، ثم جاء إلى الرسول صلى الله عليه وسلم ، وكان يجلس مع بعض أصحابه . فقال : السلام عليك يا رسول الله . فقال الرسول : وعليك السلام أرجع فصل فإنك لم تصل ، فصلى وعاد فراجع الرسول ثلاث مرات ... فقال الرجل في الثالثة : والذي بعثك بالحق لا أحسن غير هذا فعلمني ؟ فعلمه الرسول صلى الله عليه وسلم وتركه بعيد صلاته حتى أتقنها ، والمسلمون يشاهدون ما يحدث .

وينفس أسلوب المحاولة أيضا كان الرسول صلى الله عليه وسلم يستحفظ الصحابة الآيات والأدعية ، وكذلك القرآن الكريم ، والاستخارة .

ويجد أسلوب المحاولة بين الأساليب التربوية الحديثة ، وينسبه المربي « جون ديوى » الأمريكى إليه . وسماء طريقة المشروع ، ويهدف إلى تكوين الشخصية العلمية للتلميذ بالاعتماد على نفسه ، ومحاولاته للإلمام بالمفاهيم العلمية .

وتستند طريقة المشروع إلى إثارة الإحساس لدى المتعلم بوجود مشكلة ، ثم يحيطها بالفروض التي قد تساعد على حلها ، ثم الشروع في حل المشكلة بترجيح أحد الفروض

حتى يتوصل للحل النهائي للمشكلة ، وأعل هذه الطريقة لا تخرج في كنهها عن طريقة المحاولة التي استنتها الرسول صلى الله عليه وسلم ، والتي يستند إلى إجراء المحاولة ، والتجربة ، والاعتماد على النفس في الفهم للحقائق والمعارف ، ولعلنا نستطيع القول أن أسلوب المحاولة هو أسلوب نبوي في نشأته ، وسابق لنظيره العالي .

ثانيا - أسلوب الحوار :

وهو أسلوب يستند إلى الحوار والتكرار ، وينسب الفلاسفة الحديثون إلى « سقراط » حيث استخدمه بالأسئلة التي كان يوجهها لتلاميذه ؛ لاثارة أذهانهم إدراكا للمقصود . ولعلنا لا نجافي الصواب لو قلنا : أن أسلوب الحوار قديم بقدم الإسلام نفسه . ويجد أساسه في القرآن الكريم ، والسنة النبوية . قال تعالى : « قل يا أيها الكافرون ، لا أعبد ما تعبدون ، ولا أنتم عابدون ما أعبد ، ولا أنا عابد ما عبدتم ، ولا أنتم عابدون ما أعبد ، لكم دينكم ولي دين » (١) . حوار مع الكافرين على لسان محمد صلى الله عليه وسلم ، يحدد لكل دينه في الاتباع . وقال تعالى : « قل هو الله أحد ، الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفوا أحد » (٢) . حوار إلهي لرسوله وللمؤمنين يجسد قواعد الإلوهية ، والتوحيد في العبادة . وقال تعالى : « قل يا أهل الكتاب لم تلبسون الحق بالباطل وتكتمون الحق وأنتم تعلمون » (٣) . حوار قرآني مع أهل الكتاب يدعوهم إلى قول الحق ، وعدم كتمانهم ، أو لبسهم بالباطل . وقال تعالى : « قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا أربابا من دون الله فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون » (٤) .

دعوة ربانية إلى أهل الكتاب إلى قول الحق ، والعبادة لله والوحدانية له . وقال تعالى : « قل تعالوا أتت ما حرم ربيكم عليكم ألا تشركوا به شيئا » (٥) . وبالنسبة للسنة النبوية : (أتدرك ما حق الله على العباد يا معاذ) ؟ وكررها ثلاثا ومعاذ يجيب في كل مرة (الله ورسوله أعلم) . وبعد الثالثة قال الرسول : « إن حق الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئا » (٦) . و أيضا ففي الحديث الشريف إن الرسول صلى الله عليه وسلم سأل معاذ بن جبل حين أرسله قاضيا إلى اليمن . بم تقضي ؟ فأجابه معاذ : بكتاب الله . قال : فإن لم تجد ؟ قال فبسنة رسول الله . قال : فإن لم تجد ؟ قال : أجتهد رأيي ولا ألو (٧) .

(١) سورة الكافرون .

(٢) سورة الصمد .

(٣) سورة آل عمران آية ٧١ .

(٤) سورة آل عمران آية ٦٤ .

(٥) سورة الانعام آية ١٥١ .

(٦) مثلق عليه .

(٧) مثلق عليه .

وأيضاً في الحديث الشريف ان الرسول صلى الله عليه وسلم سأل أصحابه :
أتدرون من المفلس ؟ قالوا : المفلس فينا من لا درهم له ، ولا متاع . قال : المفلس من
أمى من يأت يوم القيامة بصلاة ، وصيام ، وزكاة ، ويأتي وقد خرب هذا ، وقذف
هذا ، وشتم هذا ، فيأخذ هذا من حسناته ، وهذا من حسناته ، فإن فنيت حسناته قبل
أن يقضى ما عليه ، أخذ من خطاياهم فطرحت عليه ، ثم طرح في النار ^(١) . ويؤصل
أسلوب المحاوره أيضاً الحديث الشريف عن محاوره وأسئلة رسول الله من الملائكة
جبريل « عليه السلام » رسول الله من البشر محمداً صلى الله عليه وسلم : فقد روى
عمر بن الخطاب أن رجلاً حسن الثياب ليست عليه متاعب السفر دخل على الرسول
صلى الله عليه وسلم وسأله عن الإسلام ، وعن الإيمان ، وعن الإحسان ، وعن علامات
الساعة ، والرسول صلى الله عليه وسلم يجيبه ، والسائل يصدقه ، ونحن نعجب لذلك ،
ويؤصل جدوى أسلوب الحوار في التعليم القرآني ، والنبوي مخاطبته الصواس
العقلانية والمنطقية في الإنسان للتفكر ، والبحث عن الحقيقة ، والإيمان بها ، ومن ثم
تثبيتها في النفوس ، والأذهان ، ولقد تجلّى الأسلوب الحوارى القرآني واضحاً في
إثارته للكثير من القضايا الإيمانية جعلها محورا للنقاش ، والتفكير ، والتبصر . قال
تعالى : « وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر وما لهم بذلك
من علم إن هم إلا يظنون ، وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات ما كان حجتهم إلا أن قالوا
انتمو بنيأتنا إن كنتم صادقين » ^(٢) .

وقد أجابهم الله سبحانه وتعالى بقوله : « قل الله يصيكم ثم يعيتكم ثم يجمعكم إلى
يوم القيامة لا ريب فيه ولكن أكثر الناس لا يعلمون » ^(٣) .

وقال أيضاً : « هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق إنا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون » ^(٤) .
وقد بين سبحانه وتعالى قضية الحياة ، والموت ، والجمع يوم القيامة ، وأنها من
صنع الله ، وهو قادر على ذلك ، وكذلك التدوين لكل ما يعلمونه من شواهد الكفر ،
والضلال سيروته عياناً في كتاب معلوم يشهد عليهم يوم القيامة ، ومن تلك الشواهد
انكارهم للساعة . وقال تعالى : « وإذا قيل أن وعد الله حق والساعة لا ريب فيها قلتم
ما ندري ما الساعة إن نظن إلا ظنا وما نحن بمستيقنين » ^(٥) . وفي أكثر من موضع
يحاور سبحانه وتعالى الكفار مثيرة قضية الخلق ، وأنه الخالق الوحيد . قال تعالى :
« قل أرايتم ما تدعون من دون الله أبوين ماذا خلقوا من الأرض أم لهم شرك في

(١) مطلق عليه .

(٢) سورة الباقية آية ٢٤ ، ٢٥ .

(٣) سورة الباقية آية ٢٥ .

(٤) سورة الباقية آية ٢٩ .

(٥) سورة الباقية آية ٣٢ .

السموات أئتوني بكتاب من قبل هذا أو أثارة من علم إن كنتم صادقين « (١) . وبالنسبة لقضية الكتاب المنزل حاوهم سبحانه وتعالى : ولسان نبيه صلى الله عليه وسلم . قال تعالى : « أم يقولون افتراه قل إن أفتريته فلا تملكون لى من الله شيئا هو أعلم بما تفيضون فيه كفى به شهيدا بينى وبينكم وهو الغفور الرحيم » (٢) . ويتتابع الرد القرآنى عليهم مفحما إياهم على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم . قال تعالى : « قل ما كنت بدعا من الرسل وما أدري ما يفعل بى ولا بكم إن أتبع إلا ما يوحى إلى وما أنا إلا نذير مبين » (٣) . ففى هذا النص القرآنى يضع الرسول نفسه مع غيره من الرسل فى الحق فى الانبياء ، وأنه لا علم له لمصيره ، ومصيرهم أى الكفار ، وما جاءهم به ما هو إلا ما أوحى إليه فقط . وتجيء ثمرة المحاوراة تعلمينا للرسول « صلى الله عليه وسلم » وللمؤمنين ، وخزيا للكافرين الجاحدين ، وذلك فى قوله تعالى : « وهذا كتاب مصدق لسانا عربيا لينذر الذين ظلموا وبشرى للمحسنين ، إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون » (٤) .

وفى محاولته للكافرين دعاهم الله إلى العقلانية ، والتفكر فى قضية بعث الرسول صلى الله عليه وسلم . ومن قبيل النصيح ، والإنذار فى آن واحد . قال تعالى : « قل إنما أعظكم بواحدة أن تقوموا لله مثنى وفرادى ثم تتفكروا ما بصاحبكم من جنة إن هو إلا نذير لكم بين يدي عذاب شديد » (٥) . وكذلك فكثيرا ما يتأمل أسلوب الحوار القرآنى فى قواعد المنطق فى رده على الكافرين . ففى إحدى القضايا القرآنية المطروحة قضية البعث فإننا نجد أن الرد القرآنى كان يبنى على المنطق العقلانى . قال تعالى : « وقالوا أإذا كنا عظاما ورفاتا أعنا لمبعوثون خلقا جديدا » (٦) . تساؤل من الكافرين تحده ظواهر الاستغراب ، والدهشة كيف ؟ وأى ، ومن سيعيد خلقهم اذا ما أصبحوا رفاتا عظاما ؟؟ ! تساؤل تحده عوامل التحدى والتحدى على أبسط قواعد العقلانية . والمنطق فى قضية الخلق ، والبعث ، ومن هذا اتسم الرد القرآنى بظواهر التحدى ، وقواعد المنطق العقلانى . فقد تحداهم مثبتا القدرة الإلهية فى الخلق ، والبعث . فقال تعالى : « قل كونوا حجارة أو حديدا » (٧) . فهو قادر على ابتعائكم ، وخلقكم من جديد لا تعجزونه .

(١) سورة الأحقاف آية ٤ .

(٢) سورة الأحقاف آية ٨ .

(٣) سورة الأحقاف آية ٩ .

(٤) سورة الأحقاف آية ١٢ - ١٣ .

(٥) سورة سبأ آية ٤٦ .

(٦) سورة الإسراء آية ٤٩ .

(٧) سورة الإسراء آية ٥٠ .

وبأبسط قواعد المنطق فكما خلقكم أول مرة يعيد خلقكم وابتعانكم مرة أخرى . قال تعالى : « أو خلقا مما يكبر في صدوركم فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم أول مرة فسينغضون إليك رؤوسهم ويقولون متى هو قل عسى أن يكون قريبا » (١) . وبالنسبة للسنة النبوية تؤصل جدوى الأسلوب الحوارى النبوى قواعد الإثارة للأذهان ، والاستيعاب للمعاني باستخدام أساليب التساؤل ، والتكرار دعائم أسلوب الحوار فى المناقشة . وفى الحديث الشريف أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لأصحابه مرة: ألا أنبئكم بأكبر الكبائر ، ألا أنبئكم بأكبر الكبائر ، ألا أنبئكم بأكبر الكبائر ، قلنا بلى يا رسول الله . قال الإشراك بالله وعقوق الوالدين . وفى رواية وقتل النفس ، وكان متكئا فجلس . فقال : ألا وقول الزور ، ألا وقول الزور ، فما زال يكررها حتى قلنا ليته سكت» (٢) .

ثالثا - أسلوب القصة :

وهو أسلوب يستند إلى سرد القصص والأحداث : إثارة للأذهان ، والعواطف فى التفكير ، والاتعاظ ، وعلى سبيل الترغيب ، والترهيب .

وبالأسلوب القصصى أثار القرآن الكريم والسنة النبوية كثيرا من القضايا الإيمانية، والعلمية وسردهما للعديد من قصص الأنبياء والرسل ، والأمم ، للعبرة ، والاتعاظ . قال تعالى : « نحن نقص عليك أحسن القصص بما أوحينا إليك هذا القرآن وإن كنت من قبله لمن الغافلين » (٣) . وقال تعالى : « وكلا نقص عليك من أنباء الرسل ما نثبت به فؤادك وجاءك فى هذه الحق وموعظة وذكرى للمؤمنين » (٤) .

وفى مخاطبته للأحاسيس والعواطف ، والوجدان ، والشعور ، يواصل أسلوب القصة أفضل جوانب العقلانية فى الدعوة ، والتبليغ للعلم ، ومن ثم إما إلى الإيمان بالاتعاظ ، وإما إلى الجحود بالنكران . وفى الأسلوب القصصى يكون أسلوب الدعوة إلى العلم بحقائق الديانات والإلهوية . وحقائق الوجود ، والكون والمخلوقات ، وحقائق الخلق ، والبعث . وإلى الفوز بالرحمة الربانية ، والثواب الإلهى لكل متعظ ، ومعتبر وإلى الخسران المبين للرحمة الربانية ، والطرده منها لكل جاحد ناكز . فهذه قصص الأمم المؤمنة ، وكيف سعدت بإيمانها . وتلك قصص الأمم الكافرة ، وكيف شقيت بجحودها . والسرد الإلهى لتلك القصص وارد بالأمثلة المحددة لها . وأسماؤها ، فهذا رسول الله (نوح) أرسل إلى قومه لينذره فكذبوه إلا قليلا منهم فأغرقوا بالطوفان . قال تعالى :

(١) سورة الإسراء آية ٥٩ .

(٢) صحيح البخارى - فتح الباري .

(٣) سورة يوسف آية ٣ .

(٤) سورة هود آية ١٢٠ .

« قال نوح رب انهم عصوني واتبعوا من لم يزدده ماله وولده إلا خساراً »^(١). وهذا مصيرهم أن أغرقوا بالطوفان ، وادخلوا النار خالدين فيها . قال تعالى : « مما خطيئاتهم أغرقوا فأدخلوا ناراً فلم يجدوا لهم من دون أنصاراً »^(٢) . وهذه قصة رسول الله (هود) مع قومه عاد الذين طغوا في البلاد ، وأكثروا فيها الفساد فصب عليهم ربك سوط عذاب . وأهلكوا بريح صرصر عاتية - قال تعالى : « وأما عاد فاهلكوا بريح صرصر عاتية ، سخرها عليهم سبع ليال وثمانية أيام حسوما فترى القوم فيها صرعى كأنهم أعجاز نخل خاوية »^(٣) . وهذه قصة رسول الله (صالح) مع قومه أصحاب الحجر . وكيف عقروا الناقة ، آية الله لهم . وكيف عوقبوا بيوم الغلة . قال تعالى : « ولقد كذب أصحاب الحجر المرسلين . وأتيانهم آياتنا فكانوا عنها معرضون »^(٤) . وعاقبهم الله بالصيحة . قال تعالى : « فأنزلنا الصيحة مصبحين »^(٥) . وفي موضع آخر قال تعالى : « ويا قوم هذه ناقة الله لكم آية فذروها تأكل في أرض الله ولا تمسوها بسوء فيأخذكم عذاب قريب فعقروها فقل تمتعوا في داركم ثلاثة أيام ذلك وعد غير مكتوب »^(٦) . وعاقبهم الله بالصيحة . قال تعالى : « وأخذ الذين ظلموا الصيحة فأصبحوا في ديارهم جاثمين »^(٧) . وهذه قصة رسول الله (شعيب) مع قومه أصحاب الأيكة ، وكيف كذبوه ، وهدوهم فعاقبهم الله . قال تعالى : « قالوا يا شعيب ما نفقه كثيراً مما تقول وإنا لنراك فينا ضعيفاً ولولا رهطك لرجمناك وما أنت علينا بعزیز »^(٨) . فعاقبهم الله بالصيحة ، والرجفة . قال تعالى : « ولما جاء أمرنا نجينا شعيباً والذين آمنوا معه برحمة منا وأخذت الذين ظلموا الصيحة فأصبحوا في ديارهم جاثمين »^(٩) . وقال تعالى : « فكنبوه فأنزلنا الرجفة فأصبحوا في ديارهم جاثمين »^(١٠) . وهذه قصة أبي الأنبياء رسول الله « إبراهيم » خليل الرحمن مع قومه وزعيمهم « النمرود » الذي حاج إبراهيم في ربه . قال تعالى : « ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم في ربه أن آتاه الله الملك إذ قال إبراهيم ربي الذي يحيي ويميت قال أنا أحيي وأميت قال إبراهيم فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب

(١) سورة نوح آية ٢١ .

(٢) سورة نوح آية ٢٥ .

(٣) سورة العنكبوت آية ٦ - ٧ .

(٤) سورة الحجر آية ٨٠ - ٨١ .

(٥) سورة الحجر آية ٨٢ .

(٦) سورة هود آية ٦٤ - ٦٥ .

(٧) سورة هود آية ٦٧ .

(٨) سورة هود آية ٩١ .

(٩) سورة هود آية ٩٤ .

(١٠) سورة العنكبوت آية ٢٧ .

فبهِت الذى كفر والله لا يهدى القوم الظالمين» (١). وقد استجاب الله سبحانه وتعالى لدعوة خليله «إبراهيم» برزق أهله والذين آمنوا من الثمرات إلا أنه عمم الرزق لمن كفر ولكن على أن يعقّب المتمتع العذاب؛ جزاء للكفر. قال تعالى: «ومن كفر فأمتعه قليلا ثم أضطره إلى عذاب النار وبئس المصير» (٢). وهذه قصة رسول الله (لوط) مع قومه الذين فسقوا بإتيان الذكور، دون النساء، فعاقبهم الله بجعل قراهم عاليها سافلها. قال تعالى: «فلما جاء أمرنا جعلنا عاليها سافلها وأمطرنا عليها حجارة من سجيل منضود» (٣). وهذه قصة رسول الله (موسى) كليم الله مع قومه قوم «فرعون» و «قارون» وكيف استكبروا عن آيات ربهم، فذاقهم الله وبال أمره وأغرقهم «قال تعالى: وقال فرعون يا أيها الملأ ما علمت لكم من إله غيرى فأوقد لى يا هامان على الطين فاجعل لى صرحا لعلى أطلع الى إله موسى وإنى لأظنه من الكاذبين» واستكبر هو وجنوده فى الأرض بغير الحق وظنوا أنهم إلينا لا يرجعون» (٤). وعاقبه الله بما استكبر، وأغرقه باليم هو وجنوده. قال تعالى: «فأخذناه وجنوده فنبذناهم فى اليم فانظر كيف كان عاقبه الظالمين» (٥). وهذه قصة رسول الله «عيسى» كلمة الله مع قومه بنى اسرائيل، وكيف أتاه المعجزات دلائل صدق نبوته، وكيف حاولوا قتله فرفعه الله إليه. وأولى آياته معجزه خلقه. قال تعالى: «إذ قالت الملائكة يا مريم إن الله يبشرك بكلمة منه اسمها المسيح عيسى ابن مريم وجيها فى الدنيا والآخرة ومن المقربين» (٦). وآخر معجزاته رفعه إلى السماء دون قتال، تكريما له، وإكمالا للرسالة المحمدية بالنزول إلى الأرض ثانية. قال تعالى: «ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين، إذ قال الله يا عيسى إنى متوفيك ورافعك إلى ومطهرك من الذين كفروا وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا إلى يوم القيامة ثم إلى مرجعكم فالحكم بينكم فيما كنتم فيه تختلفون» (٧). ويسرد النص القرآنى قصة خلق «عيسى» عليه السلام، وكما خلق آدم وبنى آدم من تراب. قال تعالى: «إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون» (٨). وتسرد النصوص القرآنية تآزرها السنة النبوية. القصص العديدة للأنبياء مع أقوالهم، ولا يتسع المجال للسرد الأكثر ويكتفى القول: إن حكمة الله فى السرد القصصى ما هى إلا الدعوة لبني البشر للإيمان، والاتعاظ.

(١) سورة البقرة آية ٢٥٨.

(٢) سورة البقرة آية ١٢٦.

(٣) سورة هود آية ٨٢.

(٤) سورة القصص آية ٢٨ - ٢٩.

(٥) سورة القصص آية ٤٠.

(٦) سورة آل عمران آية ٤٥.

(٧) سورة آل عمران آية ٥٤ - ٥٥.

(٨) سورة آل عمران آية ٥٩.

رابعاً - أسلوب الإدراك الحسى والملاحظة :

وهو أسلوب يستند إلى الإدراك ، والحس ، والملاحظة للأمور المادية والحسية . أو ضرب الأمثال بها ؛ وذلك تقريبا للمعنى إلى الأذهان ، وللمحسوس إلى المعقول . وينسب الفلاسفة المربون هذه الطريقة إلى المربية الإيطالية « منتسورى » حيث استطاعت بهذه الطريقة علاج ضعف العقول . وذلك بالاستشهاد بالأمور الحسية الملاحظة ، وعيانا أمامهم تقريبا للمعنى إلى أذهانهم . ولعل أسلوب الإدراك الحسى يجد أساسه فى النصوص القرآنية والنبوية وأنه إسلامى فى نشأته . فالنصوص القرآنية فى تقريبها للمعنى إلى الأذهان تستخدم هذا الأسلوب بالاستشهاد بالمحسوسات . وضرب الأمثال للأمور الحسية ، والملاحظة . ومن هنا تتجلى فاعلية هذا الأسلوب فى تثبيت المعانى فى الأذهان ، واستظهارها . ويصور النص القرآنى حالة المشرك بالذى قطع حبل النجاة بيده ، ولم يعد هناك أحد ينصره من دون الله . قال تعالى : « من يشرك بالله فكأنما خر من السماء فتخطفه الطير أو تهوى به الريح فى مكان سحيق » (١) . إنه تشبيهه فى رائع لحالة الكافر المشرك ، وكأنه يخر من السماء وإلى مكان سحيق لا يجد ملجأ له من دون الله . وفى حالة تشبيهية أخرى ، يصور النص القرآنى عظم الأجر النفقة ومضاعفتها بأمر محسوس هو السنبلة التى يتضاعف ثمرها . قال تعالى : « مثل الذين يتفقون أموالهم فى سبيل الله كمثل حبة أنبت سبع سنابل فى كل سنبلة مائة حبة والله يضاعف لمن يشاء والله واسع عليم » (٢) . ويصور النص القرآنى وهن الأساس الذى يقوم عليه الشرك ، بل وهن البيوت هو بين العنكبوت . قال تعالى : « مثل الذين اتخذوا من دون الله أولياء كمثل العنكبوت اتخذت بيتا وإن وهن البيوت لبیت العنكبوت لو كانوا يعلمون » (٣) . ويصور النص القرآنى متاع الحياة الدنيا القليل بالفناء ، والاضمحلال ، وكالهشيم الذى تزوره الرياح . قال تعالى : « واضرب لهم مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض فأصبح هشيما تذروه الرياح » (٤) . وتجد النصوص القرآنية أسلوب الإدراك الحسى أيضا فى ضرب الأمثلة الحسية العديدة . وفى مقابلة الأمثلة المتضادة فيما بينها . قال تعالى : « أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها فاحتمل السيل زيدا رابيا ومما يوقدون عليه فى النار ابتغاء حلية أو متاع زبد مثله كذلك يضرب الله الحق والباطل فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث فى الأرض كذلك يضرب الله الأمثال » (٥) . فالنص القرآنى يصور الباطل بالزبد الذى يحمله السيل لا قيمة له ،

(١) سورة الحج آية ٢٦ .

(٢) سورة البقرة آية ٢٦١ .

(٣) سورة العنكبوت آية ٤١ .

(٤) سورة الكهف آية ٤٥ .

(٥) سورة الرعد آية ١٧ .

ولا فائدة منه . ويصور الحق بالماء الباقي في الأرض تستفيد منه ، ويستفيد الناس منه . ومن الأمثلة المحسوسة تضمنها النصوص القرآنية أسلوبها الإدراكي في الحس ، والمشاهدة البينة ، والتأثر وكصور متضادة تصور أحداها جزاء الخير ، وتصور الأخرى جزاء الإثم . تمثل الصورة الأولى أحوال أهل الجنة ، ونعيمها . قال تعالى : « وجوه يومئذ ناعمة ، أسعياها راضية ، في جنة عالية ، لا تسمع فيها لأغية ، فيها عين جارية ، فيها سرر مرفوعة ، وأكواب موضوعة ، ونمارق مصفوفة ، وزرابى مبثوثة »^(١) . وتمثل الصورة الثانية أحوال أهل النار ، وجحيمها . قال تعالى : « هل أتاك حديث الفاضية ، وجوه يومئذ خاشعة ، عاملة ناصبة ، تصلى نارا حامية ، تسقى من عين أنية ، ليس لهم طعام إلا من ضريع ، لا يسمن ولا يغنى من جوع »^(٢) . صورة أخرى يجسدها النص القرآني بصرب الأمثلة الحسية ، ويتعلق بالبعث ، والنشور ، وأحوال يوم القيامة . قال تعالى : « فإذا نفخ في الصور نفخة واحدة ، وحملت الأرض والجبال فدكتا دكة واحدة ، فيومئذ وقعت الواقعة ، وانشقت السماء فهي يومئذ واهية »^(٣) . وقال تعالى : « إذا وقعت الواقعة ، ليس لوقعتها كاذبة ، خافضة رافعة ، إذا رجت الأرض رجا ، وبست الجبال بسا ، فكانت هباء منبثا »^(٤) . وقال تعالى : « القارعة ، ما القارعة ، وما أدراك ما القارعة ، يوم يكون الناس كالفرش المبثوث ، وتكون الجبال كالعهن المنفوش »^(٥) . وقال تعالى : « ونفخ في الصور فإذا هم من الأجداث إلى ربهم ينسلون »^(٦) . وتستشهد النصوص القرآنية بالأمثلة الحسية النبوية في محاجتها للناس وإثبات القضايا الإيمانية . قال تعالى : « الذي جعل لكم من الشجر الأخضر نارا فإذا أنتم منه توقنون »^(٧) . وأيضا تجد النصوص النبوية أسلوب المشاهد الحسية في كثير من الأحاديث .

فقد روى الإمام أحمد عن جابر قال : « كنا جلوسا عند النبي صلى الله عليه وسلم فخط خطا أمامه وقال : هذا سبيل الله . وخطين عن يمينه ، وخطين عن شماله وقال : هذه سبيل الشيطان . ثم وضع يده في الخط الأوسط وتلا قوله تعالى : وأن هذا صراطي مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ذلك وصاكم به لعلكم تتقون »^(٨) .

(١) سورة الفاضية آية ٨ - ١٦ .

(٢) سورة الفاضية آية ١ - ٧ .

(٣) سورة الواقعة آية ١٣ - ١٦ .

(٤) سورة الواقعة آية ١ - ٦ .

(٥) سورة القارعة آية ١ - ٥ .

(٦) سورة يس آية ٥١ .

(٧) سورة يس آية ٨٠ .

(٨) سورة الأنعام آية ١٥٣ .

وفي حديث آخر : سأل الصحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم : « يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة » ؟ أجاب : « هل تضارون في رؤية القمر ليلة البدر ؟ قالوا لا يا رسول الله » ، وقال : « هل تضارون في رؤية الشمس ليس دونها سحاب » ؟ قالوا : لا يا رسول الله . قال : « فانكم ترونه كذلك » (١) .

(١) جامع الأصول

المحور الثانى

قضايا إشكالية فى المنهجية

- ١ - أزمة المنهج فى العلوم الإنسانية .
- ٢ - نقد مناهج العلوم الإنسانية وخطوات صياغة مناهج إسلامية للعلوم الإنسانية .
- ٣ - العلوم الاجتماعية بين التنظير العلمى والتنظير الأيديولوجى .
- ٤ - منهج التعامل مع المصطلحات .
- ٥ - المنهج العلمى والروح العلمية عند ابن خلدون .

أزمة المنهج فى العلوم الإنسانية

د . علا مصطفى أنور

تهدف العلوم جميعها إلى التوصل للمعرفة العلمية ، وتحاول أن تستقى هذه المعرفة من الواقع ويمثل الواقع السياق الذى تقع فيه الوقائع الطبيعية والظواهر الاجتماعية والإنسانية ، فالواقع موجود قبل أى تصوره أو إدراك ، فهو خارج أى معرفة ولا يمكن لأى معرفة أن تزعم أو تدعى أنها هى الواقع .

وكى يصل العلماء إلى المعرفة العلمية ، كل فى مجاله ، لا بد من اصطناع مسار عقلانى أو فكرى عام يتيح الربط بين مجموعة من العمليات الفنية ، هذا المسار هو المنهج . فالمنهج هو مجموعة من العمليات الذهنية تتبع تطيل الواقع وفهمه وتفسيره . وهكذا يعتبر المنهج جوهر العلم ، وبدونه لا يمكن أن توجد أى معرفة ، ويتعين ونحن فى هذا السباق أن نميز بين المنهج وأساليب البحث أو أنواعه ، فالأخيرة تتمثل من مجموعة من الإجراءات تتخذ من أجل تحقيق العمليات المتوافقة مع خطوات المنهج فهى إذا أدوات يستعين بها المنهج ، ضمن أشياء أخرى ليصل إلى المعرفة ، وإذا كنا بصدد الحديث عن المنهج فى إطار العلوم الإنسانية فإننا كثيراً ما نصادف تسميات أخرى تطلق على نفس مجموعة العلوم ، مثل "علوم الإنسان" أو "علوم اجتماعية" . وفى الواقع إنه لا يوجد تعريف محدد ومباشر ومتفق عليه بين كافة العلماء والباحثين حول التسمية الأفضل لهذه المجموعة من العلوم التى تشمل كل من علم الاجتماع والانثروبولوجيا ، وعلم الاقتصاد ، والعلوم السياسية ، والقانون ، واللغويات ، وعلم النفس ، والتاريخ . وتفضيلنا لتسمية تون الأخرى لا يعنى أولوية للفرد على المجتمع ، وإنما نحن نفترض دائماً أن الحديث يدور عن الفرد داخل إطار المجتمع الذى يمثل إطاره الطبيعى . وإذا حدث أننا استخدمنا "علوم إنسانية" أو "علوم اجتماعية" فإننا نستخدمها كمتراذفات ، وتسميتنا لهذه المجموعة بالعلوم يعنى أنها تهدف إلى الكشف ، وإلى إجلاء ما غمض من حياة البشر الفردية والاجتماعية . ويشير لفظ "علم" إلى قابلية الظواهر الإنسانية للدراسة العلمية الجادة القائمة على الملاحظة والوصف والتحليل والفهم والتفسير ، وإن كان التنبؤ والتحكم عسير المنال فى هذا المجال.

وقد جاءت فلسفة العلوم الإنسانية ، أو فلسفة العلوم الاجتماعية (والتسميتان سواء) وليدة اهتمام نشأ لدى الفلاسفة للإجابة على أسئلة يثيرها الواقع الاجتماعى

والبحث العلمى ، والتي لم تجد إجابات شافية لها من جانب العلماء المتخصصين فى تلك العلوم . وموضوع هذا الفرع من الفلسفة هو تلك العلوم ، ومهمته هو التحلل النقدي لمناهجها وافتراساتها ومصادراتها ومعطياتها ، وذلك بهدف إقامة - إن أمكن - نظرية تحاول أن تجيب على كافة التساؤلات التى يستدعيها الواقع الاجتماعى . فإذا كانت " فلسفة العلم " هى القاعدة التى تقوم عليها العلوم الطبيعية ، فلا أقل من أن تكون " فلسفة العلوم الإنسانية " أو " فلسفة العلوم الاجتماعية " هى القاعدة التى تقوم عليها العلوم الإنسانية أو العلوم الاجتماعية (١) .

أزمة المنهج :

إن الأزمة فى المنهج وليدة أزمة فى العلم ذاته . فبالنسبة للعلم الطبيعى ، يقال أن وظيفته هى الفهم والتفنى والتنبؤ والتحكم ، إلا أن العلوم الطبيعية ذاتها لم تستطع بواسطة منهجها التجريبيى المعروف التوصل إلى تحقيق الدقة والأحكام التى تطمح إليهما . بدليل ظهور دعوات تطالب بعدم التقيد بمنهج واحد محدد للبحث ، ويترك حرية الاختيار مفتوحة أمام الباحث العلمى ، فالطبيعة تكشف عن نفسها بواسطة مجموعة من المناهج وليست بواسطة منهج بعينه ، ومن الخطأ أن تقيد أنفسنا مقدماً (٢) فإذا كانت العلوم الطبيعية تمر بهذا المأزق، فكيف يكون الوضع بالنسبة للعلوم الإنسانية ؟ وفى الواقع إن الأزمة تنشأ من الخلاف حول بعض القضايا ، نذكر أهمها وهى طبيعة موضوع الدراسة ثم إختيار المنهج الملائم لدراسة كافة الظواهر الإنسانية : اجتماعية واقتصادية وسياسية ونفسية ... وتبدو المشكلة أكثر حدة فى المجال البحثى المحلى حيث لا زالت المناهج التقليدية سائدة ، أو حيث يغيب المنهج تماماً .

(١) موضوع الدراسة :

تعددت الآراء إزاء موضوع الدراسة الإنسانى والاجتماعى . فالبعض رأى الظاهرة الاجتماعية فى بساطة الواقعة الطبيعية ، ومن ثم تخضع للدراسة العلمية الدقيقة ، والبعض الآخر جاهر بتعقدها وصعوبة إخضاعها للمنهج العلمى . وبين الطرفين ظهرت آراء متعددة ، بعضها يعترف بصعوبة مادة الدراسة مع إمكان دراستها دراسة علمية، والبعض الآخر وصل إلى درجة من التطرف جعله يرفض النظر إليها على أنها علوماً على الإطلاق ، بحجة غياب الاطراد والتجربة ونسبية قوانينها (٣) . ويمثل الفريق الأول

١- ملا مصطفى أنور . التفسير فى العلوم الاجتماعية . دراسة فى فلسفة العلم القاهرة ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، ١٩٨٨ . ص ٧ .

٢- Feyerabend, P. Anarchist Theory of Knowledge. Against Method. Outline of An - ٢ London: new left Books, 1975.

٣- انظر توفيق الطويل " إشكالية العلوم الاجتماعية " إنها ليست علوماً فى إشكالية العلوم الاجتماعية فى الوطن العربى . المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية ، ١٩٨٤ . ص ١٣ - ٢٥

الموقف الطبيعي الذي رأى أن الاختلاف الظاهري من معطيات العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية قد نشأ من الفشل في الاعتراف بأن المعطيات المباشرة في كل العلوم ما هي سوى استجابات إنسانية لشئ آثار تلك الاستجابات فالمعلومات في عالمنا تعرف من طريق الاستجابات الإنسانية ومنها نستخلص وجود أي ظاهرة وخصائصها . فالعادة أو الفكرة أو المعتقد كمعطيات ، حقيقية ولموسة وملاحظة وقابلة للقياس ، أي تخضع للدراسة العلمية مثل قطعة الحجر أو المنضدة أو الحيوان (١) . معنى ذلك أن تصنيف الموضوع إلى "طبيعي" أو "مادي" أو "حضاري" أو "اجتماعي" أو "إنساني" لا غبار عليه بشرط ألا يترتب عليه افتراض أن هذه التصنيفات تؤثر على الطريقة التي نتعرف بها على الظاهرة موضع البحث والدراسة .

ويرى هذا الفريق أن الفارق الأساسي بين مجموعتي العلوم يكمن في عدد العوامل التي لابد من أخذها في الاعتبار أثناء عمليات التفسير والتنبؤ بالنسبة للأحداث الطبيعية والاجتماعية ، إلا أن هذا الاختلاف ، في رأيهم ، ليس إلا اختلاف في الدرجة . وكما أن الظواهر في العالم الطبيعي ليست متجانسة كما يظن الكثيرون ، فإن الظواهر في العالم الإنساني ليست متعايرة بالصورة التي يخشى كثيرون أن تكون عليها (٢) وقد رفض هؤلاء التمييز بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية على أساس أن الأولى علوم دقيقة Exact والثانية علوم غير دقيقة فالفارق بين النوعين هو فرق في الدرجة وليس من حيث المبدأ ، والدقة لا تنطبق على كل العلوم الطبيعية ، ولكن على بعض مجالات الفيزياء فقط فمثلاً الهندسة المعمارية والطب يعتبران "علمين" إلا أنهما غير دقيقين وذلك لاعتمادهما على عمليات استنتاجية غير منهجية . بينما نجد أن علوماً مثل الاقتصاد وعلم النفس يعطيان استنتاجات دقيقة ، وفي نفس الوقت ليهما اعتماد على أحكام حسية . وهذا يدل على عدم وجود حد فاصل بين العلوم الدقيقة وغير الدقيقة . كما أن عدم الدقة ليست صفة قاصرة على العلوم الاجتماعية وحدها .

وينتمي هذا الفريق الذي عرضنا رأيه في موضوع الدراسة الإنسانية والاجتماعية إلى المدرسة الوضعية Positivism كما تبلورت على يد كونت Auguste Comte وديوركايم Emile Durkeim ، وكما تطورت لدى الوضعيات المحدثه Neo-positivism والمدرسة السلوكية Behaviorism . وقد قام موقفهم الفلسفي في مجمله على رفض قيام أي نظرية أو فلسفة ، والبعد عن أي اتجاه تأملي ، وذلك لصالح الدقة والوضوح ، وتفضيل المسائل القابلة للحل علمياً ، والمفيدة علمياً .

Lundberg, G.A., the Postulates of Science and their Implications for Sociology. in -١ philosophy of the Social Sciences. A. Reader. ed. by M. Natanson N.Y: Random House, 1963 pp.33-72-p.52.

Machlup, F. Are the Social Sciences Really Inferior? in philosophy of the Social Sciences. op.cit. pp.158-180.p.161.

أما أصحاب الاتجاه المقابل وهو الاتجاه اللاتبيعي أو اللاتبيعي Anti-naturalistic or negative ، فيقولون بتميز الظاهرة الإنسانية من الواقعة الطبيعية ، ويؤكدون على وجود فارق واضح بين وحدة المجتمع ووحدة الطبيعة . فوحدة الطبيعة تتبع من ملاحظة شخص ، بينما وحدة المجتمع لا تحتاج إلى ملاحظة ، إذ أنها شيء مدرك بواسطة عناصره ، فهذه العناصر نفسها وحدات مركبة واعي^(١) . وأبرز ما يميز الظاهرة الإنسانية هو تعقدها بسبب قلة تكرارها ، إلى درجة أنها قد تحدث مرة واحدة فقط ، في بعض الأحيان . هذا علاوة على تغيرها ، فإذا كنا نستطيع في مجال العلم الطبيعي أن ننظر إلى أن كل وحدة تتطابق مع الأخرى ، فإن هذا لا يتحقق في المجال الاجتماعي سوى في حدود ضيقة للغاية ، ومثل الإحصاء السكاني (المواليد والوفيات مثلاً) .

وإذا كان من السهل عزل عامل واحد في مجال العلم الطبيعي وإجراء الدراسة عليه ، فإن هذا شبه مستحيل في المجال الإنساني حيث يتميز الواقع بتشابك مواقفه واستحالة تغيير عامل واحد دون التأثير على بقية العوامل المتداخلة معه .

ولما كانت الدراسة في المجال الإنساني تتخذ كموضوع لها الفرد والمجتمع ، فيرى هذا الفريق أن هذين القطبين لا يتمثلان في مجرد سلوك يخضع للدراسة بطريقة آلية ، وإنما توجد علاقة دياكتيكية بينهما . فالداخل والخارج بين الفرد والمجتمع ليسا بشيئين منفصلين ، وإنما هما يحددان معاً الموقف المتسق للإنسان باعتباره حيواناً اجتماعياً . ووجود الفرد إذا ما حللنا محتوياته ليس مجرد جزء اجتماعي وجزء فردي ، ولكنه منتمي إلى الفئة الأساسية والحاسمة والثابتة للوحدة التي نستطيع أن نقول عنها أنها تركت أو تعاقب لخاصيتين متعارضتين منطقياً للإنسان : الخاصية الخاصة بوظيفته كعضو في المجتمع وتحتاج ومحتوى له ، والخاصية المقابلة التي تقوم على وظائفه ككائن مستقل ، والتي تتوجه إلى حياته من خلال هو ومن أجله هو .

أن المجتمع لا يتكون من مجرد أفراد غير مجتمعين ، ولكن من كائنات تشمر ، من جهة ، أنها موجودات فردية كاملة إن الصفات الفطرية والعلاقات الشخصية والخبرات الحاسمة تجعل لكل شخص فردية وعدم تكرار ، سواء في تقدير الشخص لنفسه أو في تفاعله مع الآخرين^(٢) . إن فهم الآخر إذاً وهو يمثل هنا موضوع الدراسة لا يمكن أن يصل ، في رأي هذا الفريق ، إلى الدقة الموجودة في علوم مثل الفيزياء أو الكيمياء ، لتمييز تلك العلوم ببساطة موضوع الدراسة .

Summel, G., How is a Science of Society possible? in philosophy of the Social-sciences , op.cit.

Ibid., p.86-87.

(٢) المنهج

يواجه من يتصدى لدراسة منهج العلوم الإنسانية بعدم اتفاق العلماء وفلاسفة العلم فيما بينهم بشأنه . وقد ظهر هذا الخلاف واضحاً منذ النشأة الحديثة للعلوم الإنسانية أو الاجتماعية ، في القرن التاسع عشر - علماً بأن إرهابيات علم الاجتماع قد ظهرت على يد ابن خلدون المتوفى عام ١٤٠٦م في " مقدمة " وأطلق عليها " علم العمران والاجتماع البشرى " .

فنجد من جهة من ينادى بوحدة المنهج بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية . فيرى أصحاب هذا الاتجاه أن العلوم الطبيعية قد وصلت إلى درجة كبيرة من التقدم مما يجعل مناهجها تقدم مثلاً جديراً بالاحتذاء والتطبيق في المجال الإنساني . فالإنسان ، في رأيهم ، ليس إلا جزءاً من العالم الطبيعي ، ويفسر في نطاق التفسير العام للنظام الطبيعي . ومادة العلاقات الإنسانية ، إذا أريد لها أن تكون علماً فلا منوحيها لها عن السير في نفس الطريق المنطقي الذي تسير فيه بقية العلوم الطبيعية ، وليس في مادة العلاقات الإنسانية ما يتناقض مع استيفاء الشروط المنطقية الضرورية لكل بحث علمي ، فالفرق بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية الأخرى هو فرق في تعقد التفاصيل وكثرتها ، مما يجعل مواقفها أعسر تناولاً من المواقف الطبيعية الأخرى ، ولكن ذلك يجعل تطبيق المنهج العلمي على العلوم الإنسانية أكثر صعوبة ولا يجعله من الناحية المنطقية مستحيلًا (١) .

لقد أصر أصحاب هذا الاتجاه على ضرورة تطبيق مناهج البحث المستخدمة في العلوم الإنسانية . ويقدر تطبيق تلك المناهج بقدر ما تعتبر العلوم الإنسانية واقعة في مجال العلوم الطبيعية ، وبالتالي تعتبر علوماً مستقلة . وقد اعتبروا أي تقاعس في هذا الاتجاه مسئولاً عن البطء في تقدم تلك العلوم في مواجهة تقدم العلوم الطبيعية . وقد مثل هذا التقدم تحدياً ، يتعين عليهم مواجهته للوصول بطولهم إلى مستوى يقارب مستوى العلوم المتقدمة . واتساقاً مع اتجاههم هذا ، فهم يقولون بإمكانية وجود قوانين عامة في العلوم الإنسانية . فيرى فيلسوف العلم " جرانبوم " أن السلوك الإنساني - الفردي والاجتماعي - إذا لم يعرض لتتابعات طه ومطول ، أو سبب ونتيجة فإنه يعني أن المنهج العلمي غير صالح لكشف طبيعة الإنسان ، وإن يستطيع علم النفس أو العلوم الاجتماعية الوصول إلى مكانة العلوم . ورداً على القول بأن كل إنسان فريد ولا يشبه أي فرد آخر وبالتالي فإن سلوكه لا يخضع للوصف السببي ولا يمكن التنبؤ به ، رداً على هذا يرى " جرانبوم " إن كل جزئية في العالم ولا شك فريدة ، سواء كانت شيئاً

١- زكي نجيب محمود . المنطق الوضعي ، الجزء الثاني : في فلسفة العلوم . القاهرة ، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٦ ص ٣٠٣ .

مادياً أو حدثاً أو كائناً بشرياً ، وتقرّد الأحداث المادية لا يمنع من إتصالها بالقوانين السببية لأن القوانين السببية الموجودة الآن ترتبط بعض مظاهر مجموعة من الأحداث بمجموعة أخرى...وما دامت العلاقة بين السبب والنتيجة في علاقة بين أنواع من الأحداث ، فإنه ليس من الضروري أن تكون كل خصائص سبب ما مكررة بالكامل كي تعطى نفس النتيجة . ويتربط على ذلك أنه حين يتعارض مع وجود اختلافات متعددة بين البشر ، ولا يؤثر على تفرد وكرامة كل فرد (١) .

ولهذا الفريق موقفه الواضح من القيم التي قد ترتبط بالباحث وتؤثر على موضوع بحثه . فعلى الرغم من اعترافهم بأن الأحكام القيمية قد تلعب دوراً في اختيار المشكلات وطرق تناولها ، إلا أنهم يرون أنها لا يدخل كجزء من العلم نفسه ، فهي مثل اعتبارات الخفق والاحتمال التي تدخل في التخطيط العقلي للموضوع العلمي . وبهذا المعنى فهي تسعى وراء النشاط العلمي وليست محتوية معرفياً له (٢) وإذا كان العلماء الاجتماعيون يدخلون قيمهم في تحليل الظواهر الإنسانية ، فإن دارسي العلوم الطبيعية أيضاً قد احتاجوا قروناً كي ينموا عادات وأساليب البحث تمنع دخول عوامل شخصيه غير مرتبطة بالموضوع ، وإن كان الوضع أكثر تعقيداً في دراسة الشؤون الإنسانية . إلا أن فيلسوف العلم ناجل يرى الحل في إقامة تفرقة بين أحكام الواقعية والأحكام القيمية . فتوجد خطوات تساعد على التعرف على التحيزات القيمية فإذا تمت يمكن أن نحاول بقدر الإمكان التقليل من تأثيرها ، إن لم نستطع استبعادها نهائياً (٣) .

أما الرافضون لفكرة الوحدة المنهجية بين علوم طبيعية وعلوم إنسانية ، فقد ساروا على التفرقة التي وضعها " دلتاني " ومن قبله " ريكرت " ، و " فندلاند " بين علوم أيديوجرافية Idiographic فردية وعلوم نوموطيقية Nomothetic عامة ، رافضين النظر إلى العلوم الطبيعية كمثال أعلى للفهم العقلي للواقع . فهم يؤكدون على وجود تعارض بين علوم ، مثل الفيزياء أو الكيمياء أو الفسيولوجيا ، تهدف إلى تعميمات عن ظواهر متكررة ومطرودة ويمكن التنبؤ بها وبين علوم مثل التاريخ تريد إدراك الخصائص الفردية لموضوعاتها .

إن العلوم تختلف لأن الوضع في ميادينها مختلف ، وما نتناوله بالدراسة باعتباره مجالاً للفيزياء قد يكون مجموعة من الظواهر ، حيث عدد المتغيرات المرتبطة ذات المعنى

Grunbaum, Causality and the Sciences of Human Behaviour in Readings in the -١ philosophy of Science ed . by H.Feigl and M.Brodbeck, N.Y.Appleton Century Crofts Inc. 1956, pp 760-778,p.767,Quoted in:

علا مصطفى أنور ، مرجع سابق ص ٤٩ .

Feigl,M.Reading, in the philosophy of science, op.cit . p. 528

-٢ Nagel,E.The Stucture of Science, prolems in the Logic of scientific Explanation., -٢ N.Y, Harcourt, Brace and World Inc.,1968.p.488 .

صغير ، بحيث يسمع لنا بدراستها كثتها تكون نسقاً مطلقاً ، نستطيع أن نلاحظه ونتحكم في كل العوامل المحددة ونميز بينه وبين العوامل الأخرى التي تقع خارجه . ويكون من التناقض أن نفرض طرقات لم تقم إلا عن طريق شروط في مجالها (١) . فهذا ما يحدث عندما ننقل منهج العلوم الطبيعية إلى العلوم الإنسانية . وبينما تتعامل العلوم الطبيعية مع علاقات ثابتة وموضوعات مادية قابلة للقياس وتخضع للتجارب ، فإن العلوم الإنسانية تفقد التجارب والقياس وتتعامل مع موضوعات معنوية ونفسية تند عن الثبات .

من الخطأ إذاً ، في رأي أصحاب هذا الاتجاه ، تطبيق المناهج التي ثبت نجاحها في العلوم الطبيعية في العلوم الإنسانية ، لأن هذا سوف يؤدي إلى خلط كبير ، بل وهو السبب في تخلف العلوم الإنسانية . فالوحدة المنهجية في رأيهم مرفوضة لأنها تقوم على افتراض غير مؤكد ، فحواء أن الطرق المستخدمة من قبل العلماء الطبيعيين هي وحدها المتصفة بالعلمية .

وإذا كان المنهج الملائم للعلوم الطبيعية يستند إلى التفسير ، فإن المنهج الملائم للعلوم الإنسانية لا بد أن يقوم على الفهم . فبينما يهدف التفسير إلى إيجاد علاقة من الخارج بين شيئين فإن " فهم " الظواهر الإنسانية يهدف إلى الحصول على " معنى " من الداخل ، فلا يكفي التوصل إلى قانون عام ، ولكن يجب على الباحث أن يضع نفسه ، بشكل ما ، في موضع الأفراد الذين يقوم بدراستهم ، ويفهمهم عن طريق التواصل . ويقول ناتانسون في هذا الصدد : " إن الواقع الاجتماعي مكون من معان يضيفها القائمون بالأفعال على أفعالهم ومواقفهم ، فوعي الفاعل أو ذاتيته هي الدعامة التي يقوم عليها الفعل الاجتماعي . والموضوع الرئيسي في فلسفة العلوم الاجتماعية هو إلقاء الضوء على النظرة الذاتية ، وإعادة بناء خصائصها الرئيسية ، إذ أنها تؤسس وتبنى العالم الاجتماعي (٢) .

ويرفض المتبنون لهذا الموقف إمكانية التوصل إلى قوانين في المجال الإنساني فإذا كانت القوانين الفيزيائية صالحة في كل زمان ومكان ، فمرجع ذلك إلى أن العالم الطبيعي يحكمه نسق من الاطرادات لا تتغير عبر المكان والزمان ، فالتعميم يعتمد على اطراد الطبيعة . بينما إذا تم صياغة قوانين إنسانية فسوف تختلف باختلاف الزمان والمكان ذلك أن المجتمع يخلو من الاطراد ، وإذا وجدت اطرادات اجتماعية فإنها ستختلف من مرحلة تاريخية إلى أخرى ذلك أنها من صنع الإنسان ، والإنسان قادر ،

Hayek,F.A., The Degrees of Explanation,in British Journal for the philosophy of science,Vol,VI, August 1955, pp.209-225.

Natanson,M.(ed) philosophy of the Social Sciences A.Reader., op,cit., p.186. -٢

بسبب تمتعه بالحرية ، على تغييرها . حقاً قد توجد أوجه للتشابه بين عادات وتقاليد البشر ، وقد يتشابهون في الشكل والسمات النفسية ، وفي التعبير اللغوي أو الأدبي والفني ، إلا أن وجود هذه التشابهات وحده غير كاف لإمكانية إقامة قوانين في مجال الشئون الإنسانية .

وكما أنكر الرافضون لفكرة الوحدة المنهجية بين العلوم وجود قوانين عامة تحكم النشاط الإنساني ، فقد رفضوا أيضاً أي استبعاد للقيم والأحكام القيمية من هذا المجال فالمجال الإنساني متصل بعالم القيم والمصالح والغايات والأمانى . فالعالم الطبيعي يبحث موضوعات محايدة ، والنتائج التي ينتهي إليها في أبحاثه يتساوى تأثيرنا فيها . وليست لدى الإنسان مصلحة خاصة في تغليب نظرية في العلم الطبيعي على الأخرى . أما في حالة العلوم الإنسانية فإن الموضوعات التي تتناولها ذات حساسية خاصة ، والنتائج التي تتوصل إليها تؤثر تأثيراً بالغاً في قيمنا وغاياتنا وتمس مصالحنا وإهتماماتنا وتثير خلافاتنا وحساسيتنا . وحين تقترب من المجال الإنساني فإن العلم لا بد أن يتدخل مع المصالح ومع القيم ، ويصبح الحياد والموضوعية التامة أمراً عظيم الصعوبة^(١).

محاولات تجاوز الأزمنة :

وفي الواقع أن هناك بعض المدارس التي حاولت تقديم الحلول للأزمة القائمة في العلوم الإنسانية تذكر منها الاتجاه البنيوي والاتجاه الفنومولوجي .

١- الاتجاه البنيوي :-

لقد مثل هذا الاتجاه محاولة أصيلة لحل مشكلة العلوم الإنسانية بشكل عام والصراع بين الاتجاهات المثالية والوضعية بشكل خاص . فيهدف المنهج البنيوي إلى إعطاء الإنسان إستبصار جديد بذاته ووعى جديد بالمجتمع الذي يشكل الإنسان جزءاً منه ، ويتضمن دراسة كافة الظواهر الإنسانية مهما كان شكلها ، فيهتم بالإضافة إلى المواقف الاجتماعية الخالصة الموجودة في الانثروبولوجيا وعلم الاجتماع وعلم السياسة وعلم النفس وعلم الاقتصاد ، يهتم بالإنسانيات كالآداب واللغويات ، وذلك بالإضافة إلى الفن وترجع إمكانية هذا إلى أن كل صور النشاط الاجتماعي ، سواء كانت الملابس التي ترتدى ، أم الكتب التي تدون أم أنساق القرابة والزواج التي تمارس في أي مجتمع ، تكون ما يسمى باللفات بالامعنى الشكلى ، وبالتالي يمكن رد اطرادات هذه الصور إلى نفس مجموعة القواعد المجردة التي تحدد وتحكم ما يسمى في العادة باسم اللفة ، ذلك أن المجتمع يتكون من أنساق شبيهة بالأنساق الموجودة في اللفة .

١- نؤاد زكريا ، دور الدراسات الانسانية في عصر العلم والتكنولوجيا ، الطبعة . السنة الماشرة ، ابريل ١٩٧٤ .
ص ١٨٧

وقد ظهر أول استخدام لهذا المنهج في مجال اللغويات مع فريديناند دي سوسير وتشومسكي، ثم انتشر بعد ذلك في كافة العلوم الإنسانية : في علم الاجتماع والانتروبولوجيا مع كلود ليفي ستروس ، وفي علم السياسة مع التوسير ، وفي علم النفس مع جان بياجيه وباك لكان ، وفي الثقافة وتاريخ العلوم مع ميشيل فوكو ، وفي الأدب مع رولان بارت .

وأبسط تعريف للبنية هو أن يقال " أنها نظام - أو نسق - من المعقولات فليست البنية هي صورة الشيء أو هيكله أو وحدته المادية أو التعميم الكلي الذي يربط أجزائه فحسب ، وإنما أيضاً " القانون " الذي يفسر تكوين الشيء ومعقولاته . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول أن البنيويين حينما يبحثون عن بنية هذا الشيء أو ذاك ، فإنهم لا يتوقفون عند المعنى التجريبي الذي يضمه الواقع بين أيدينا - على نحو مباشر - وكأن كل ما يهمهم هو الوصول إلى إدراك العلاقات المادية الظاهرية التي تحقق الترابط بين "عناصر" المجموعة الواحدة ، بل إنهم يهدفون إلى الكشف عن "النسق العقلي" الذي يزودنا بتفسير العمليات الجارية في نطاق مجموعة بعينها (١) .

وقد قدم عالم النفس المشهور بياجيه أحد التعريفات الهامة للبنية ، فيذكر أنها تعتبر نسقاً من التحولات يحوى قوانين (في مقابل خصائص النسق) ويحافظ النسق على ذاته ويشريها عن طريق الدور الذي تقوم به التحولات ، وذلك دون أن تخرج هذه التحولات عن حدودها أو تستدعى أى عناصر خارجية . وباختصار نتصف البنية بخصائص هي الكلية أو الجملة Totalité ، والتحول Transformation والضبط الذاتي Auto-réglage (٢) .

وقد اهتم ليفي ستروس ، عالم الانتروبولوجيا المعروف ، بنظرية المعرفة ومنهج العلم، وحاول تعريف الثقافة بالرجوع إلى مكونات العقل الإنساني . لقد أراد التوصل إلى وعى جديد بالمجتمع عن طريق التحليل البنيوي . ويقوم هذا التحليل على رد كافة العناصر الثقافية إلى عناصر بنيوية ، ومن هنا أمكن تعريف علاقات التقابل والارتباط والتعديل والتحويل بين العناصر . ومن ثم استطاع ليفي ستروس أن يتوصل إلى تفسير التماثلات بين الأنظمة داخل مجتمع واحد أو بين مجتمعات متعددة . وقد استعان من أجل تسجيل الاتفاق والاختلاف بالأشكال النسقية أى بالنماذج، التي استطاع تجريدها في مستويات مختلفة والمقارنة بينها .

ويهتم التحليل البنيوي بالبنيات المتزامنة في مقابل البنيات المتعاقبة . ويركز اهتمامه على العلاقات الموجودة في لحظة معينة من الزمان وليس عبر الزمان . وتعتبر البنية

١- ذكريا إبراهيم . مشكلة البنية . أو أسوء على البنيوية ، القاهرة مكتبة مصر ، ١٩٧١ ، ص ٢٢ .

٢- Piaget , Jean Le structuralisme . Paris , P.U.F., 1968 .

انظر أيضاً جان بياجيه : البنيوية . ترجمة حارف فيننه ويشير لويى بيروت منشورات مويده ، ١٩٧١ .

المتزامنة محددة بواسطة العلاقات البنيوية الموجودة حالياً وليس بواسطة أى عملية تاريخية . وكنتيجة لهذا الاهتمام يعتبر الاتجاه البنيوي معارضا للسببية أو العلية فإن لغة التحليل البنيوي فى شكلها الخالص لا تستعين بمفاهيم السبب والنتيجة أو العلة والمعلول ، فهى ترفض هذا التصور للعالم ، مفضلة عليه "قوانين التحولات" . وتعنى هذه القوانين الاطرادات المشابهة للقوانين ، والتي لا يمكن ملاحظتها أو اشتقاقها من الملاحظة وعن طريقها يتحول الشكل البنيوي إلى شكل آخر .

وقد ميز ليفى ستروس بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية ، ووجد أن هناك اختلافات بينها . أولاً : العلوم الطبيعية تهتم ، على عكس العلوم الإنسانية ، بموضوعات لا يهتم بها غالبية أفراد المجتمع ، لذا يتابع العلماء الطبيعيون بحوثهم فى عزلة وانحصر اهتمامهم فى أشياء ظنوا أنهم يستطيعون تفسيرها ، وذلك بدلاً من تفسير أشياء تهم الآخرين . ثانياً : رأى ليفى ستروس أن كل بحث علمي يصادر منذ البداية بتناهي بين الملاحظ وموضوعه ، فليعب الإنسان فى مجال العلوم الطبيعية دور الملاحظ والعلم هو موضوعه . فإذا كانت العلوم الإنسانية علوماً بحق فلا بد من أن تحافظ على هذه الثنائية وعليها أم تحركها حتى تصل بها إلى داخل الإنسان ويرى ليفى ستروس أن الصعوبة فى العلوم الإنسانية تنبئ من أن مختلف الأنساق لا تقع على نفس المستوى من الناحية المنطقية ، فى تلك العلوم ، كما أن المستويات التى ترتبط بها متعددة ومعقدة وكثيراً ما تكون تعريفاتها غير دقيقة .

وأخيراً فقد حاولت البنيوية التوصل إلى معرفة بالعلاقات بين العناصر المكونة للموقف ، ولم تكتفِ بالسطح الظاهر أو الشئ الملاحظ فحسب ، بل حاولت التوصل إلى النماذج أو البنيات العميقة ، كما أرادت التوصل إلى مستوى العلوم الطبيعية دون احتذاء نموذجها حيث أرادت الاحتفاظ بنوعية الظاهرة الإنسانية مع تحقيق الصيغة العلمية الموضوعية . ويعد هذا كله تطوراً بالنسبة للاتجاهات السابقة عليها ، إلا أنه يؤخذ على البنيوية أنها أهملت عنصر التاريخ وتأثيره على الموقف ، كما استبعدت الأسباب أو العلل التى تساعد على التوصل إلى التفسير ، وأغفلت الجانب التاريخي للظواهر الاجتماعية ذاتها ، مما جعلها لا تحسم ما هو متعلق بالجانب التطوري لتلك الظواهر .

وإذا كان البعض يرى أن البنية هى نموذج وصفى يفيد فى وصف الواقع بشكل شامل ، إلا أن الواضح أن ليفى ستروس اعتبر البنية نموذجاً نظرياً مجرداً يستخدم لتأويل وتفسير الوقائع ، ويؤسسه الباحث من خلال التفكير المنطقي مع ملاحظة الواقع ولكن تبقى البنية أو النموذج الذى حاول البنيويون من خلاله حل كافة الخلافات ، والصراعات تصوراً ذهنياً بعيداً عن الواقع . والتساؤل المطروح هو : كيف تكون البنية

متطابقة مع الواقع وفي الوقت نفسه صابرة عن العقل البشرى الذى يصفه ليفي ستروس بأنه يظل باستمرار متطابقاً مع نفسه ، مساوياً لذاته؟

٢- الاتجاه الفنونولوجى :-

إذا كان البعض رأى أن حل أزمة المنهج لا يتسنى سوى بالتميز بين ما هو علمى وغير علمى ، عن طريق صياغة قضايا العلوم الإنسانية على نحو يجعل الحكم عليها غير قائم على مقاييس الفلسفة أو الأيديولوجيا أو القيم ^(١) ، فإن الفنونولوجيا على العكس رأت أن حل الأزمة يكمن فى الربط بشكل خاص بين الفلسفة والعلوم الإنسانية لا الفصل بينهما فيريد هوسرل Husserl مثلاً التوصل إلى منهج يتيح فى آن واحد التفكير فى الخارج وهو مبدأ علوم الإنسان والتفكير فى الداخل وهو شرط الفلسفة ^(٢) . ومنذ نشأة الفنونولوجيا مع هوسرل ، بدت كمحاولة لحل المشكلة التى أثارها أزمة الفلسفة وأزمة العلوم الإنسانية بل وأزمة العلم بشكل عام . وقد أرجع هوسرل الأزمة فى العلوم الإنسانية ، إلى نوع من التطور طرأ على البحوث النفسية والاجتماعية والتاريخية جعلها تقدم كل فكر أو رأى محدد بواسطة فعل مشترك بين كل من علم النفس وعلم الاجتماع والتاريخ . فكانت النتيجة ميل علم النفس إلى التطرف فى العلمية وكذلك الأمر بالنسبة لعلم الاجتماع والتاريخ . فإذا كانت الأفكار والمبادئ الموجهة للفكر ليست إلا نتيجة للأسباب الخارجية التى تؤثر عليها ، فإن الأسباب التى تجعلنى أؤكد شيئاً ما ليست فى الواقع هى الأسباب الحقيقية لتأكيدى . والفلسفة أيضاً سوف تفقد كل مبرر لوجودها ، فكيف لها أن تقول بأنها تتمسك بالحقائق الأزلية بينما مختلف الفلسفات ليست إلا تعبيرات عن الأسباب الخارجية عند وضعها داخل الأطر النفسية والاجتماعية والتاريخية ؟ ولكى تعبر الفلسفة عن الفلسفة ، ولكى تميز بين الصواب والخطأ ، فلا بد أن تعبر معطياتها عن احتكاك مباشر وداخلى للعقل مع العقل ، ولا تكون تعبيراً عن بعض الشروط الطبيعية أو التاريخية الخارجية . لقد شعر هوسرل بأن المشكلة تكمن فى جعل الفلسفة وعلوم الإنسان والعلوم عامة ممكنة من جديد ، وإعادة التفكير فى أسسها وفى أسس العقلانية ^(٣) .

وفى الواقع أن الفلسفة الغربية قدمت نوعاً من الحل لأزمة المنهج ، جدير بالعرض والتحليل ، لعله يساعدنا فى اجتياز عقبات المنهج التى ما زالت مثارة حتى اليوم وسوف نتبنى هنا النظرة التى قدمتها " الفنونولوجيا الوجودية كما تبلورت لدى

١- أنظر صلاح كنصه . الموضوعية فى العلوم الإنسانية . عرض نقدي لنامج البحث . القاهرة ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، ١٩٨٠ ، ص ٤٠٤ .

٢- Mercau-ponty, M., Les Sciences de l'homme la phénoménologie; paris: centre de Documentation Universitaire.p.4

Ibid.p.12.

فيلسوف فرنسي هو موريس ميرلو بونتي (١٩٠٨-١٩٦١) . وقد يساعدنا هذا ، في مرحلة لاحقة ، على تبني موقف خاص بنا ، باعتبارنا نعيش حقبة زمنية معينة ، ونملك تراثاً خاصاً بنا مستمداً من ديننا ولغتنا وعاداتنا وتقاليدها . وسوف نقصر الحديث في هذا السياق على ثلاثة موضوعات ، فنومولوجيا الإدراك الحسي ، دور الفلسفة في إثراء منهج العلوم الإنسانية ، الفلسفة وعلم النفس وعلم الاجتماع .

(أ) فنومولوجيا الإدراك الحسي :

لقد قامت الفنونولوجيا (فلسفة الظواهر أو الظاهريات كما يقال أحياناً على منهج وصفي ، يتأسس على الرجوع إلى الأشياء ذاتها ، وهو ما يمثل في البداية إنكار للعلم . إلا أن هوسرل كان معنياً بوضع أسس المعرفة الإنسانية . وقد مثل هذا الخلفية التي أعجب بها ميرلوبونتي وبنى عليها تصوره للعلم والفلسفة . لقد رأى ميرلوبونتي أن الإنسان ليس نتيجة أو إلقاء أسباب مختلفة تحدد جسمه أو كيانه النفسي " ، إذ أنني لا أستطيع أن أفكر في ذاتي كجزء من العالم ، أو كموضوع مبسط لعلم البيولوجيا أو علم النفس أو علم الاجتماع ، كما لا أستطيع أن أغلق على ذاتي عالم العلم . فإن كان ما أعلمه عن العالم - حتى من خلال العلم - أعرقة ابتداء من وجهة نظر خاصة بي ، أو من خبرة بالعالم بدونها لا تفصح رموز العلم عن أي شيء . داية في دقة ، ونقدر بدقة معناه ومداه ، فلا بد من أن نوقف منذ البداية تلك الخبرة بالعالم التي تعتبر تعبيراً ثانياً له ... والرجوع إلى الأشياء ذاتها ما هو إلا عودة إلى هذا العالم الموجود قبل المعرفة ، والذي نتحدث عنه المعرفة دائماً . وفي مواجهته ، يعتبر كل تحديد علمي مجرداً وتابعاً ، مثل الجغرافيا في مواجهة المنظر الطبيعي (١) .

إن محاولة الذهاب إلى "الأشياء ذاتها" وإعطاء تقرير علمي لها تعني بالنسبة لميرلو بونتي نوعاً من الاحتجاج ضد العلم ، إذا نظرنا إلى العلم على أنه دراسة موضوعية للأشياء وعلاقاتها السببية الخارجية . كما أنها تعني العودة إلى عالم الحياة أي العالم كما نقابله في الخبرة المعاشة - بالمعنى الموجود في الكتابات المتأخرة لهوسرل . إن الرجوع إلى العالم كما نعيشه يعتبر بالنسبة لميرلوبونتي حاجة ملحة وهامة ، أكثر مما نظر إليها هوسرل . فبالنسبة لهوسرل ، لم يكن عالم الإدراك الحسي بالرغم من كونه أكثر مستويات الوعي أصالة ، سوى مرحلة واحدة في البحث الفنونولوجي الذي يسير في مستويات الوعي من أدناها إلى أعلاها ، بينما عرف ميرلوبونتي الإدراك الحسي " بأنه ليس علماً للعالم ، وهو ليس بفعل ، ولكنه إتخاذ لموقف مقصود . إنه القاعدة التي تشتق منها الأفعال ، وهو مفترض من جانبها " (٢) . وهكذا رفض ميرلوبونتي اعتبار

١- Merleau-ponty, M., *phénoménologie de la perception*. pacis :Galliard, 1945. p.II-III

Ibid., p.VI

العالم مجرد موضوع أم لك في يدى قانون تكوينه ، بل نظر اليه على أنه البيئة الطبيعية، والمجال لكافة أفكارى وإدراكاتى الواضحة . فالإنسان موجود في العالم ويتعرف على نفسه داخل هذا العالم ^(١) .

ومن هنا فقد رأى الفيلسوف ضرورة الاستعانة بمنهج الفهم *La compréhension* فى الدراسات التى تتناول الشئون الإنسانية . فإذا كنا بصدد شئ مدرك ، أو حدث تاريخى أو مذهب ما فالفهم يعنى التوصل إلى القصد بأكمله وليس فقط ما تمثله هذه الأشياء وإذا تسألنا كيف يتم الفهم ؟ هل يتعين أن نفهم التاريخ ابتداء من الأيديولوجيا ، أم من السياسة ، أم من الدين أم من الاقتصاد ؟ هل علينا أن نفهم مذهباً معيناً من خلال مضمونه الظاهر أم عن طريق سيكولوجية واصفة أحدث حياته ؟ ... ويجيب ميرلوبونتي بأن علينا أن نفهم بكل الطرق فى أن واحد ، فكل شئ له معنى ، وسوف نجد بنية واحدة للوجود خلال كل العلاقات ، فكل وجهات النظر صادقة بشرط ألا نعزلها ، ويشترط أن تذهب إلى عمق التاريخ وتتضم إلى المحور أو التواء الوحيدة للمعنى الوجودى التى تتضح فى كل وجهة من وجهات النظر ^(٢) . وهكذا نجد أن ميلوبونتي يحاول التوحيد بين المنظور الذاتى والمنظور الموضوعى من خلال ما يمكن تسمية بالفنومولوجيا ذات القطبين .

(ب) دور الفلسفة فى إثراء منهج العلوم الإنسانية :

إن الاعتقاد بأهمية العلم الطبيعى والاعتراف بمنهجه وبالنتائج التى توصل إليها لا يعنى أنه يقدم النموذج الذى يجب أن يحتذى بالنسبة للعلوم الإنسانية أو الفلسفية ، بل على العكس ، أن الفلسفة هى التى تساهم فى تطور العلم ، والعلم الإنسانى بصفة خاصة . ومن هنا فقد رأى ميرلوبونتي أنه لا بد للفلسفة أن تكون احتكاً مستمراً بين الواقعة والماهية *Essence* ، والماهية والواقعة مما يؤدي إلى إطلاق كم هائل من المعنى وإلى إستبعاد القضايا المزيفة وإفساح الطريق أمام حقائق وحلول جديدة . وفى انفتاح الفلسفة على كل خبرة ذات معنى كان عليها ألا تستبعد طرق التعبير غير المباشرة أو الخيالية مثل الفن والأدب والدين فهى طرق للتعالي الذاتى الإنسانى ، وتملك قيمة حقيقية .

وقد أكد الفيلسوف على عدم وجود أى عداوة بين المعرفة العلمية *Connaissance Scientifique* والمعرفة الميتافيزيقية *Savoir métaphysique* فالثانية تضع الأولى أمام المهام المكلفة بها . فالعلم بدون الفلسفة يجهل ما يتحدث عنه ، والفلسفة بدون دراسة

١- ملا مصطفى أنور ، الفنومولوجيا عند ميرلو بونتي وإرتباطها بالعلوم الإنسانية . رسالة دكتوراه غير منشورة . كلية الآداب ، جامعة القاهرة ، ١٩٨٦ هـ . ص ١٠٠ .

٢- Merleau-ponty, M. *phénoménologie de la perception*, op. cit ., p.XIV.

منهجية للظواهر لن تصل سوى الى حقائق صورية أو شكلية ، أى إلى أخطاء . إن دراسة الميتافيزيقيا لا تعنى فى رأيه الدخول إلى عالم منفصل للمعرفة أو ترديد شعارات جديد ، بل إنها تعنى المرور بخبرة مليئة بالمناقضات ، كما تعنى المراجعة المستمرة لأداء التواصل الإنسانى . هى محاولة للتفكير إلى أقصى مدى فى نفس الظواهر التى يبحثها العلم عن طريق استعادة الظواهر لكل من التعالى والتمايز الأصيل (١) . ومن هنا أهمية الفلسفة بالنسبة للعلوم الإنسانية والإضافة التى يمكن بواسطتها أن تترى تلك العلوم ، إذا لم تحصر نفسها فى قضاياها المحدودة ومناهجها المتناهية . ولعل الحديث عن الفلسفة وعلم الاجتماع يعطى مثلاً ملموساً للإضافة التى يمكن أن تقدمها الفلسفة للعلم .

(ج) الفلسفة وعلم الاجتماع :

إن الفلسفة المعاصرة بما تحمله من تطور ، وكما تتمثل بالذات فى الفنونولوجيا الوجودية قادرة على إثراء علم الاجتماع ، ومن الخطأ فصل المجالين للتداخل الكبير الموجود بينهما . لقد تحدث ميرلوبونتي عن الجسم أو الذات أو الكوجيتو * أو الوجود وأوضح العلاقة بينه وبين الموضوع أو الآخر أو المجتمع أو العالم ، وكل طرف فى هذه العلاقة يشير إلى الطرف الآخر ، إذ أنها طرق ومستويات متداخلة .

ويحقق كل من اللغة والمجتمع علاقة الربط بين كل من المتعال والوصفى وهو ما يشكل منهج الفنونولوجيا الوجودية ، فاللغة توجد باعتبارها تنظيمًا يتعالى على الفرد ، إلا أنها تعجز فى الوقت نفسه عن الوجود فى انعزال عن الكلمات الحية التى نستخدمها فى التعبير عن حياتنا اليومية ، وينفس الشكل يتعالى المجتمع على الذات بمعنى أن الممارسة العلمية والعلاقات الاجتماعية تخلق عبر الزمان الاتفاقات والقوانين والأنظمة التى تشكل وقائعية المجتمع ، وتحوله إلى شئ ضخم فى مواجهة الفرد ، إلا أن الواقع الاجتماعى يعتمد فى وجوده على إستعداد الأفراد أو اتفاقهم على رؤيته كواقع ما دام المجتمع يوجد فقط من خلال الممارسة العملية للأفراد الذين يعملون فى إنسجام . ومن هنا يمكن أن نرى كيف تشكل الحرية بنية ضرورية للوجود فى العالم ، ما دام البشر هم الذين أقاموا العالم الاجتماعى الذى نعيش فيه ، وبالتالي فهم القادرون على تغيير ما سبق ابتداعه أو تحطيمه (٢) .

وما اللغة بالنسبة لكل من هوسرل وميرلوبونتي سوى رابطة اجتماعية هامة ، إذ أنها تربط بين الفرد والآخرين ، وبين الفلسفة وعلم الاجتماع .

-١- Merleau-ponty, M. Sens et Non-Sens. paris Nagel, 1966, p. 171.

-٢- Spurling, Laurie, phenomenology and the Social Works London: Routledge and kegan paul, 1977, p. 170.

وإن كانت اللغة هامة بالنسبة للفلسفة والعلم ، فإن التاريخ أيضا لا يقل أهمية . والمعنى العميق للتصور التاريخي لا يكمن في حبس الذات المفكرة في نقطة واحدة من الزمان والمكان ، بل يتمثل في فكر قادر على الخروج من كل محليه ومن كل زمانيه كي يراه في مكانه وفي زمانه ... إن تأصيل فكري في موقف تاريخي معين ، وتأصله من خلال هذا الموقف في مواقف تاريخيه أخرى مثيرة لاهتمامه يجعل من معرفة البعد التاريخي معرفة بذاتي ، ويستدعي وجهة نظر إلى التواصل باعتباري أمثلك ، وهذا ما ينسأه العالم أو الباحث ، على الرغم من استخدامه له ، وهو ما يشكل صميم الفلسفة . فإذا كان التاريخ يضمنا جميعاً ، فعلينا أن نفهم أننا لا نصل إلى الحقيقة عن طريق وقوفنا ضد التأصيل التاريخي ، بل بواسطة .

ولا تعرف الحقيقة إلا داخل الموقف . فيمثل بالنسبة لميرلوبونتي مبدأ للفضول ، أو البحث ، والاهتمام بالمواقف الأخرى باعتبارها مغايرة لمواقفنا . كما يمثل الموقف ما يربطنا بعامل الخبرة الإنسانية وما يفصلنا عنها في الوقت نفسه . وسنسمى ، مع ميرلوبونتي ، علم اجتماع كل محاوله من أجل بناء متغيرات مثالية تقوم بتجريد وتصوير هذا الاتصال الفعال وسنسمى فلسفة ذلك الوعي الذي يتعين الاحتفاظ به للمجتمع المفتوح ، حيث تتعالى الذات ، التي تحيا قمتحدث وتفكر كل منها في وجود الأخرى . وكلها في علاقة مع الطبيعة كما تقع أمامنا ووراءنا ومن حولنا وعلى حدود مجالنا التاريخي ، كما هي كائنة على حدود الواقع الأخير الذي تقوم البنيات النظرية الموجودة لدينا بتحديد أدائه ، ولا يمكنها أن تحل محله . لا تُعرف الفلسفة إذاً من خلال مجال معين يقتصر عليها ، إذ أنها ، مثلها في ذلك مثل علم الاجتماع ، ولا تتحدث سوى عن العالم والبشر والعقل ، ويتميز بنمط معين من الوعي موجود لدينا إزاء الآخرين وإزاء الطبيعة وإزاء أنفسنا . الفلسفة لازمة إذاً لعلم الاجتماع كدواء مستمر إلى مهامه . وكلما رجع عالم الاجتماع إلى المصانيرة الحية لمعرفته ، إلى ما يعمل بداخله ، كوسيلة لفهم التشكيلات الثقافية البعيدة عنه كلما فعل ذلك يكون عندئذٍ ممارساً للفلسفة بشكل تلقائي^(١) .

كيف تتكامل إذاً هذه العلاقة الضرورية بين الفلسفة وعلم الاجتماع ؟ والرد هو عن طريق المنهج ... فإذا كانت بعض الاتجاهات في علم الاجتماع تحت العلماء على الاتجاه إلى الملاحظة وكشف الوقائع واللجوء إلى التحليلات والعنوس وما إلى ذلك ، فإن ميرلوبونتي يرى أن هذا أن يؤدي إلى نتائج ما دمنا نقف على أرض الفكر السببي والموضوعي ، فلا يمكن رد أو اختزال السلاسل السببية إلى إحداها كما لا يمكن أن نفكر فيها كلها . وهكذا لا يمكن لهذا الاتجاه أن يعد سليماً إلا بشرط أن يمر بنمط لا

Merleau-ponty, M. Signes. paris: Gallimard, 1960p.137-138.

سببى من الفكر ، هو نمط الفلسفة . فلا بد أن نفهم فى ذات الوقت كيف تحدث الدراما الفردية بين أدوار سبق تسجيلها فى الكل التنظيمى وبناء على ذلك فإن الطفل يمضى منذ بداية حياته ، بواسطة الإدراك البسيط للعناية التى يحظى بها والأدوات التى تحيط به كى يصل إلى كشف المعانى التى تقوم فى مجموعها بتحويل الدراما الخاصة به إلى دراما الثقافة... وإذا كانت السببية ترى إستحالة تحقيق الحركة الجاذبة والحركة الطاردة معاً ، ففى الموقف الفلسفى وحده يمكن تصور هذه التحولات ورؤيتها ، وكذلك الاقتراب والابتعاد من الماضى ومن الحاضر ، من القديم ومن الحديث ، كما يمكن تصور هذا الالتفاف للزمان والمكان ، وهذا التحديد المستمر للأحداث الإنسانية التى تجعل الواقعة الاجتماعية تبدو كتغير فى حياة واحدة ، تشكل حياتنا جزءاً منها ، كما تجعل كل حياة أخرى وجهاً آخر لنا ... وهكذا يعلن ميرلوبونتي إنه لا يمكن أن يحل شئ محل الفلسفة ، لأنها تكشف لنا الحركة التى تتحول بواسطتها الحياة إلى حقائق ، كما تكشف الحركة الدائرية Circularité لهذا الوجود المتميز أو هذا الكائن المتميز الذى يتمثل فيه بمعنى من المعانى ، كل ما يفكر فيه (١) .

يشكل الموقف إذا الخلفية التى يتم من خلالها فهم الإنسان فى المجتمع . وإذا كان التعبير " دور " role قد استخدم فى علم الاجتماع ليعنى نقطة دخول الفرد فى البنية الاجتماعية ، فإن هذا يعنى أنه لم يكن يوجد فقط لاعبو أدوار ، منزوعو القدرة على الابتكار والإبداع . وعندما تم تحدى هذا التعريف للدور ، وزالت الجوانب المنطقية أو المعيارية له بإزاء الأداء الواقعى ، اتضح أننا ما زلنا نجد الفرد الواقعى مبدداً فى داخل تعدد الأدوار ، أما الموقف فإنه يأخذ فى الاعتبار كلاً من عمومية البشر الواقعيين وخصوصيتهم ، كما يأخذ فى اعتباره أن أغلب سلوكهم يفهم فى ضوء لعب الدور ، بينما فى الواقع أن السلوك يعبر عن قدرة على التعالى ، وتجاوز المعطى وتحويل المعنى . إذاً الموجودين هم بشر فى مواقف ، لا مجرد بشر . ومفهوم الموقف يسمح بالحديث عن الفرد فى علاقته بالآخرين ، أى عن المجموعات الاجتماعية ، بقدر وجودها فى الخبرة العامة وفى الممارسة العملية للأفراد . إن مفهوم الموقف يجعل البشر واعين بتعدد الظواهر الاجتماعية ، وما الإنسان سوى جزء من موقفه .

وإذا ما طرح التساؤل : ما هو الموقف ؟ هل هو حياتى الماضية ، أم أسرتى أم مهنتى ، أم انتمائى العرقى ، أم الجنس الذى أنتسب إليه ، أم تكوينى الاجتماعى ، أم خليط من هذا كله ؟ وإذا كان كذلك فأى خليط ؟ ... وفى الواقع أن الباحث الذى يريد فهم سلوكه وسلوك الآخرين ، وخبرته وخبرة الآخرين ، لا يجد أمامه الرأى خاصيته المميزة . إلا أنه لا توجد مواقف فى الخارج ، ننظر إليها كوقائع اجتماعية ، وإنما

توجد طرق لفهم الناس في المجتمع ، طرق مفتوحة أمام جميع التناولات ، حسب الافتراضات والاهتمامات العملية للباحث ... ويختلف هنا الباحث الفنونولوجي عن الباحث الوضعي في نظرتة إلى الأمر باعتباره دعوة إلى مزيد من التنظير ، الذي يأخذ في حسابه موقف الشخص الذي يقوم بالتنظير أي الباحث بافتراضاته في علاقته بما يبيته^(١) .

خاتمة :

إن محاولة الخروج من الأزمة التي تواجه العلوم الإنسانية عن طريق تقديم وجهة نظر ومبادئ تبلورت لدى فلسفة معينة ، وشعرنا من خلال دراستها وعرضها أنها يمكن أن تقدم مدخلاً مناسباً لتجاوز الأزمة ، هذه المحاولة لا تمثل نهاية المطاف وإنما هي بداية تحتاج إلى خطوات تتلوها كي نصل إلى القول بأننا بإزاء التوصل إلى مناهج بحث تلائم العلوم الإنسانية ، ولا يكفي الحديث عن علوم إنسانية بشكل عام ، وإنما علينا أن نتحدث عنها بشكل خاص ، كما نحياها ونشعر بها في منطقتنا ، وفي المرحلة التاريخية التي نمر بها ، وفي إطار ظروف واقعنا وتقاليدنا وتراثنا .

وعلنا نستطيع من خلال ما سبق عرضه أن نستخلص عناصر أربعة لا يمكن الاستغناء عنها عند تناول موضوع العلوم الإنسانية ، والحديث عن المنهج الملائم لها ألا وهي : الفلسفة ، واللغة ، والدين ، والتاريخ . ولعل هذا يجعلنا نتجه منذ البداية ، كي نبني العلم الإنساني ، إلى المصادر الأولى للمعرفة ، والتي نحتاج إلى البحث عنها داخل الوعي الإنساني ، وفي الأسس التاريخية ، فالعلم لا يوجد في فراغ وإنما هو دائماً منتمي . والانتماء الأول هو إلى عالم الحياة بما تزخر به من خبرات إنسانية ، وتجارب الشعوب والحضارات .

1 - Spurling, op. cit. p.89.

نقد مناهج العلوم الإنسانية وخطوات صياغة مناهج إسلامية للعلوم الإنسانية

د . محمد أمزيان

المنهج الغربي في إطاره التاريخي :

من المهم جدا أن نضع المنهج الغربي الذي طبق في مجال العلوم الإنسانية والطبيعية على السواء في إطاره التاريخي لكشف الحثثيات التاريخية التي كان النصيب الأوفر في توجيه هذا المنهج إلى الاستقرار في صياغته الأخيرة وهي صياغة ذات بعد أيديولوجي أكثر منه علمي .

لقد استقر اليوم عند كثير من الباحثين أن السمة التي طبعت العقلية الغربية في فترتها القروسطية هي سمة الوهم والخرافة ومضايقة الفكر العلمي الحر وكل ذلك كان يتم بإسم الحفاظ على قدسية الدين والخضوع لسلطة النص المقدس مع العلم أن النصوص المقدسة كانت تتداخل مع تفسيرات رجال الدين التي اعتبرت بدورها مقدسة وكان هذا التداخل قويا جدا بحيث ينعزل الفصل بينهما .

وكنتيجة مباشرة لهذا التداخل احتكرت الكنيسة مجال التفكير وحرمت كل تفكير يخالف تقاليد البابوية وسادت النزعة النصية أو ما يسميه بعض مؤرخي الفكر الغربي بالتقديس العقلي للكلمة المنقولة^(١) وفرضت حلولها الوهمية ليس فقط في مجال الفكر والعلم بل في مجال الحياة حيث تميزت فترة الألف عام التي احتكرت فيها الكنيسة (٥٠٠ - ١٦٠٠ م) بتخل الكنيسة قهرا في تنظيم كل ما يتعلق بحياة الإنسان إلى درجة أن تمتع الإنسان في حقوقه في الحياة الاجتماعية والثقافية والسياسية كان مشروطا بأن يكون كاثوليكيا ويتبعه للكنيسة الرسمية ويقبوله لكل الأحكام والتعاليم والأوامر التي كانت تصدر عن هذا الجهاز .

لقد كان الفكر الديني ممثلا في المسيحية الكاثوليكية وكان رجال الدين يعبرون أصدق تعبير عن هذا النظام الفكري البابوي وعندما بدأت أوروبا تسير في طريق التحرر وقامت الثورة ضد تعاليم رجال الدين وكل ما ينسب إليهم من ثقافة وفنون ، كان من المنطقي أن تتجه المقاومة إلى الدين نفسه ، فقد استقر في أذهان المفكرين الأحرار وجود تلازم بين الدين ورجاله خاصة وأن البابا كان يعتبر نفسه نائباً عن الله في الأرض .

(١) الكار ورجال - قصة الفكر الغربي - كرين برنتن ، ترجمة محمود محمود - مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٦٥ .

فإذا كانت الكنيسة قد فرضت النمط الدينى فى السياسة والاجتماع والتعليم والفن والبحث العلمى .. إذا كانت قد فعلت كل ذلك باسم الدين فإن حركة علمانية الحكومة المؤسسات الإدارية والتشكيلات الاجتماعية يعنى تحويل المجتمع الى حياة اجتماعية إلى حياة إنسانية ، وتجعل من الإنسانية شرطاً فى الحياة بدلاً من الإنسان الكاثوليكي، ومن هنا فإن المحتم والمنطقى أن الفكر المحب للإنسانية لا يسعه إلا أن يكون علمانياً (١) .

لقد استمرت المواجهة بين النظامين الدينى القديم وبين الحركة العلمانية الناشئة قروناً من الزمن انتهت لصالح هذه الأخيرة بقيام الثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩ ولقد كانت هذه الثورة أعظم سند للحركة العلمانية فى صورتها الوضعية وقد قال عنها كونت راند الوضعية أنذاك " لولاهما - يقصد الثورة الفرنسية - لما أمكن أن توجد نظرية التقدم ولما أمكن تبعاً لذلك أن يوجد العلم الاجتماعى ولما أمكن بالتالى أن توجد الفلسفة الوضعية (٢) .

وإذا كانت مرحلة الثورة الفرنسية مرحلة انتقالية كانت لا تزال فيها الأوضاع الفكرية والسياسية مضطربة بين النمطين الدينى والعلمانى ، فإن مرحلة ما بعد الثورة شكلت مرحلة الحسم وإعادة البناء الاجتماعى والسياسى والفكرى ... حتى غدت العلمانية وتعبير أنقى الوضعية روحاً سارية وتياراً جارفاً ترك أثراً قوياً فى المفكرين وانعكس على إنتاجهم العلمى والأدبى والفنى .

هذه الشروط الثقافية التى أصبحت تحكم وتؤطر البنية الفكرية للغرب ، وهى شروط تجد لها جذوراً عميقة فى التاريخ الثقافى والسياسى والدينى للغرب ، هى التى كانت وراء صياغة المناهج التى تحكم البحث العلمى فى شقيه الإنسانى والطبيعى ، فجاءت هذه المناهج انعكاساً طبيعياً لتلك المؤثرات .

ولم يكن بالإمكان أن تخضع هذه المناهج لتعديل ممكن خارج البنية الفكرية الغربية بحكم الظرف التاريخى والشروط الحضارية التى طبعت القرن التاسع عشر (الفترة التى تعددت فيها هذه المناهج) والتى تميزت بالهيمنة الغربية سياسياً وعسكرياً وثقافياً مما أدى إلى تدويل هذه المناهج وفرضها على أجزاء واسعة من العالم بما فى ذلك العالم الإسلامى .

(١) على شريعتى بالمعنى إلى الذات من ٥١ ، ٢٥٢ ، ترجمة إبراهيم بسوقى شتا ، مكتبة الزهراء للإعلام العربى ط١ ، ١٤٠٦ .

(٢) ليفى بريل ، فلسفة أوجست كونت من ٢ ، ترجمة د . محمود قاسم ود . سيد بنوى ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٥٢ .

نقد منطلقات الفكر الغربي في صياغة مناهج العلوم الإنسانية :

لا يمكن فهم واستيعاب أخطاء المناهج التي تحكم سير العلوم الإنسانية في صيغتها الحالية ما لم نقف على الخلفيات الفكرية التي توجهها داخل بنيتها الأصلية التي أفرزتها .

إن مناهج العلوم الإنسانية في صورتها الحالية هي بحق إنتاج غربي مرتبط أشد الارتباط بالتاريخ الثقافي للغرب يعبر عن خصوصياته ومشكلاته الفكرية ، وقد كان تسرب هذه المناهج إلى جامعات ومراكز البحث العلمي في العالم الإسلامي أمرا تفرضه الحاجة نتيجة الفراغ العلمي مع شدة الحاجة إلى التجديد ، فكان لابد من استيراد العلوم الغربية أو استيراد مناهجها الجاهزة بدون تعديل أو تغيير .

ومع التحولات الثقافية والفكرية والاجتماعية التي أصبحت تفرض نفسها على الساحة الإسلامية أصبح التفكير في تطوير مناهج العلوم أمرا ضروريا يفرضه الواقع الجديد ، هذا الواقع الذي أصبح يعنى ذاته ويعى موقعه من الصراع الحضارى .

ولعل الخطوة الأولى في هذا السياق هي ضرورة استيعاب أخطاء هذه المناهج وهي تعود في غالبيتها إلى الظروف التي تباورت فيها ، وقد بات مسلما به أنها لم تنشأ نشأة طبيعية بقدر ما كانت إفرازا لربود فعل قوية تجاه الواقع الثقافى القائم آنذاك ، ومن هنا ضرورة كشف المنطلقات الفكرية الى أسست هذه المناهج ، وضرورة التركيز على الفترة التي نضجت فيها هذه المناهج : فترة القرن التاسع عشر .

١ - تضخم العقائدية العلمية أو تحويل العلم إلى موقف عقائدى :

في التاريخ الثقافى الوسيط للغرب ، كان الدين يمثل مذهباً عقائدياً يفسر كل شئ في الوجود ويعطى تصورا كاملا حول الكون والإنسان . ومع سيادة الفلسفة الوضعية وتراجع الفلسفات الدينية اللاهوتية والميتافيزيقية العقلية أصبح المنهج العلمى يفرض نفسه كخيار وحيد توكل إليه مهمة تفسير مظاهر الوجود وظواهر الحياة .

ولكن العلم لم يطرح كبديل منهجى أو طريقة في البحث فحسب ، بل اعتبر وريثا للدين وبديلا عنه . ولم يخف أقطاب الوضعية آنذاك قناعتهم بهذا الموقف العقائدى للعلم فقد قال دوركايم " إن العلم وحده هو الذى أعد المفاهيم الأساسية التى تهيم على تفكيرنا ... وقبل أن تتكون العلوم كان الدين يقوم بنفس المهمة لأن كل ميتولوجيا تشتمل على تصور مهيم مبدئى للإنسان والكون ، وقد كان العلم وريثا للدين " (١) وعند هذا الموقف العقائدى للعلم يقول الكاتب الفرنسى إيميل بوترو : " من المهم أن نقف عند

(1) Emile Durk , Education et Sociologie , P . 56 , 4em édition 1980 , (P . U . F .)

التغيير الذي حدث في العصر الحاضر في الموقف العلمي الصحيح فالعلم إلى أيامه الأخيرة كان أو أراد أن يكون ديمقراطيا واعتبر أن بعض أجزائه المحكمة قد تكونت نهائيا وتطلع إلى بلوغ مثل هذا الكمال في البعض الآخر (١) .

إن هذا التغيير الجذري للموقف العلمي من أسلوب في البحث إلى دعوة عقائدية قد تجعل العلم محل تهمة لا تقل خطرا عن التهمة التي وجهها هو نفسه إلى العقائد الدينية فقد كان ينكر على الدين ادعاءه أنه وحده الذي يملك الحقيقة والقادر على تفسير كل شيء في الكون وهي نفس التهمة التي توجه إلى العلم الوضعي ، فهو يسير في نفس الطريق الذي سار فيه المنهج اللامعنى الذي عمل على نقضه .

٢ - اختزال المنهج العلمي في عناصره التجريبية الحسية :

منذ انطلاقتها الأولى ، كانت مناهج العلوم تهدف إلى مقاومة كل تفكير يخرج عن دائرة الحس سواء كان تفكيراً دينياً ، أو ميتافيزيقياً أو عقلياً . هي لا ترى المنطق السليم سوى أن المعرفة الواقعية المنتزعة من الحس . ومصطلح الوضعية الذي أطلقه كونت نفسه يدل على أن كونت كان يرغب في إشباع الحاجات الواقعية للعقل البشري أن يقف عند هذه الحاجات فقط (٢) .

وتأكيداً على هذا المنحى الحسى سعت العلوم الإنسانية إلى استعارة مناهج العلوم الطبيعية والفيزيائية منذ تأسيسها ، فابتداءً قرر كونت : إننا ما دمنا نفكر بشكل وضعي (حسي تجريبي) في مادة علم الفلك أو الفيزياء ، لم يعد بإمكاننا أن نفكر بطريقة مغايرة في مادة السياسة أو الدين فالمنهج الوضعي الذي نجح في علوم الطبيعة غير العضوية يجب أن يمتد إلى كل أبعاد التفكير (٣) .

إن هذه النزعة التجريبية التي سادت مناهج العلوم الإنسانية أصبحت منتشرة ولها ممثلون في مختلف المدارس ، وقد اصطلح على تسميتها " بالتجريبية العلمية " وتسير في طريقها مذاهب ونظريات منها الوضعية الحديثة والنقدية والتجريبية والوضعية التجريبية والمنطقية والاجرائية والسلوكية ...

ولا شك أن الاستعانة بالمنهج التجريبي بالشكل الذي يوافق طبيعة العلوم الإنسانية في بعض جوانبها أمر مطلوب ولكن التجريبية الوضعية لا تعنى مجرد أداة معرفية فحسب فإنها تستعمل التجربة كأداة أيديولوجية لسد الطريق أمام التفكير الدينى الذي قامت على أنقاضه ولقد تنبه نقاد الفكر الغربى أنفسهم إلى هذا المنزلق ، يقول هنرى

(١) العلم والدين في الفلسفة المعاصرة ترجمة أحمد فؤاد الأمانى ص ٤١ الهيئة المصرية للكتاب ، سنة ١٩٧٣

(٢) المرجع السابق : ص ٤٩ .

(3) R . Aron, Les étapes de la pensée sociologique, édition : Gallimard , 1967,

P.86 - 87

أيكن : " إن تجريبية كونت وضعية . وهو يستعملها بوضوح وصراحة أيديولوجية لتقديم اغاليط التفكير غير العلمي بأجمعها ، كان يهدف كفيلسوف إلى غرس عقلية لا تفكر باصطلاحات غير علمية وترفض قضايا اللاهوت التقليدي والميتافيزيقي بكل بساطة على أساس أنها غير علمية " (١) .

من القواعد المنهجية التي استقرت عليها العلوم الإنسانية أن تتحرر بحوثها العلمية من كل فكرة سابقة وتتجنب الملاحظات الداخلية^(٢) وهذه المقولة ليست خاطئة في أساسها فهي واحدة من مقومات المنهج العلمي الصحيح ولكنها في صورتها التطبيقية تعنى ضرورة سد الطريق أمام كل تفكير لا يستند إلى الحس والتجربة واعتبار كل مصدر معرفي مخالف في ذلك الدين القائم على الوحي وما يقدمه من حقائق إنسانية ، تفكيراً داخلياً استنباطياً يخرج من دائرة العلم لكونه ينطلق من مقولات جاهزة سلفاً .

إن وظيفة هذه التجريبية وظيفية عقائدية توظف المفاهيم العلمية لعلمنة أساليب التفكير وإعادة تفسير كل الظواهر الإنسانية بما في ذلك الدين والأخلاق .. وفق المنطق الوضعي .

٣ - اختزال الحقيقة الإنسانية في جوازها المادية :

هذا المنطلق المنهجي هو في النهاية نتيجة مباشرة للمنطلق السابق . فإذا كان المنهج التجريبي لا يؤمن إلا بالحقائق الحسية ، فمن الضروري أن يختزل الكلية الإنسانية ومجموع العناصر المتفاعلة والفعالة في الحياة الإنسانية في عناصرها الحسية الملموسة .

إن النظرة الوضعية للإنسان تكمن في إدراك جانبه الفيزيقي وسلوكه الواقعي ، وإذا كانت للإنسان حقيقة أخرى غير جانبه الفيزيقي وسلوكه الواقعي ، كالعاطفة الدينية والتعلق بالمثل الأخلاقية وغيرها من العناصر التي لا تخضع للقياس الكمي فهي ليست نابعة من مصادر خارقة وفوق طبيعته . ولقد لخص كونت نظرية الوضعية إلى الحياة الداخلية للإنسان في هذا النص الوجيز : " إن الوضعية تطرح بشكل منهجي كل ما هو خارق وفوق طبيعي وترفض قبول كل نظام خاص بالحياة الداخلية مجرد من تبريراته العقلية " (٣) .

إن مناهج العلوم الإنسانية المتشعبة بهذه الروح الحسية لا تعترف بأي شعور أو نظام خاص بالحياة الداخلية للإنسان إلا ما كان قابلاً للإدراك ، فهي قادرة على إعطاء

(١) عصر الأيديولوجيا ، ص ١٤٣ ، ترجمة محي الدين صبيح - منشورات وزارة الثقافة ، دمشق ١٩٨١

(٢) ينظر شرح هذه القاعدة عند دوركايم : قواعد المنهج في علم الاجتماع : ص ٩ ، ترجمة محمود قاسم ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٥٠ ، ط ٢

(3) Méthode et intuition chez Auguste Comte par Pierre Ducassé Librairie Félixalcan , Paris , 1939. p.38 .

تفسير عقلى مقبول لسلوك الإنسان الداخلى والخارجى معا . ونستطيع أن نعثر على نماذج من هذا الاختزال فى الكتابات النفسية والاجتماعية والأخلاقية ... الغربية . فعلى مستوى الدراسات النفسية مثلاً فرويد فى كتابه المحاضرات التمهيدية الجديدة فى العلاج النفسى يقول : " إن الظواهر الدينية تقهم من خلال نموذج الاضطرابات العصبية المألوفة تماماً والتي تعتبر صدئ لأحداث ماضية طواها النسيان ترجع إلى التاريخ البدائى للعائلة الإنسانية (١) ، وعلى مستوى الدراسات الاجتماعية والأخلاقية تختزل العلوم الإنسانية الظواهر الدينية والأخلاقية فى بعض مظاهرها السلوكية ، فالدين لم يعد مصدر إلهام للإنسان يتجاوز حدود الزمان والمكان بل أن الإنسان ذئ العقل العلمى كما يقول كونت لم يعد بإمكانه الإيمان بالوحي والتعليم المسيحى للكنيسة أو بالالوهية وفق المفهوم التقليدى (٢) ولكن هذا ليس مدعاة لإنكار ظاهرة الدين فهى موجودة ونحس بها " والإنسان نفسه فى حاجة إلى الدين لأنه فى حاجة إلى شئ يتجاوزه والمجتمعات فى حاجة إلى دين لأنها فى حاجة إلى سلطة روحية ، والدين الذى يستجيب لهذه الحاجات الثابتة للإنسانية ويسعى إلى تحقيق الحب والوحدة سيكون دين الإنسانية نفسها " (٣) .

وكذلك الشأن فى الدراسات الأخلاقية ، لقد تعرضت الدراسات الأخلاقية التقليدية لنقد شديد لا يخلو من عنف وتعسف ليتم اختزال الظواهر الأخلاقية فى بعدها السلوكى كما يعمقه واقع الناس مع استبعاد القيم والمثل التى يتعلق بها الناس والتى لا تتبع من واقع حياتهم الاجتماعية فالمثل الأخلاقية الجديرة بالاهتمام والدراسة هى المثل التى تفرزها تفاعلات الناس ويصنعها الحدث اليومى بما تفرضه من حاجات وليست تلك المثل المطلقة والمبادئ الأخلاقية الكلية التى كان يتحدث عنها فلاسفة الأخلاق .

٤ - تعميم المنهج الوضعى فى دراسة الجوانب الميتافيزيقية للعلوم الإنسانية :

تحدد العلوم الإنسانية فى شقين متباينين فى موضوعاتهما : -

الأول : يتعلق بالوقائع الاجتماعية العسية القابلة للإدراك الحسى والملاحظة المباشرة والإحصاء وهى دراسة تتعلق بالعلاقات الاجتماعية والمظاهر السلوكية ، والعلاقات المهنية والصناعية والعسكرية وعادات الناس المختلفة ..

الثانى : منها يتعلق بقضايا لا يمكن إخضاعها لنفس طرائق البحث العلمى لاختلاف موضوعها كالبحت فى أصل اللغات ونشأة النظم الدينية والأخلاقية والقانونية

(١) نقلا عن مقال بعنوان : علماء النفس المسلمون فى جمر الضب ماله بئرئ ، المسلم المعاصر ع ١٥ ، ص ١١ ، سنة ١٩٨٣

(2) Les étapes de la pensée sociologique P . 122.

(3) Les étapes de la pensée sociologique P . 122

والاجتماعية ونظم الأسرة والزواج .. فضلا عن البحوث التي تتصل بفلسفة التاريخ والتي تتعلق بتخمينات علماء الاجتماع والتاريخ حول ماضي الإنسانية والمراحل التي قطعتها اعتمادا على بعض الشواهد الانثروبولوجية والتاريخية والاثنوغرافية ، وكذلك تنبؤاتهم حول مستقبل المجتمع البشرى اعتمادا على دراسة التطور التاريخى للمجتمع الإنسانى من جهة ومعطيات الحاضر من جهة أخرى .

إن هذا اللون من الدراسات لا يمكن أن يكون علميا دقيقا لتعلقه بقضايا هي في حكم الغيب الذى لا يمكن كشفه إلا بدرجة نسبية لتعذر الحصول على بيانات كافية في هذا الموضوع ، وهذا اللون من الدراسات هو الذى كان غالبا على الجيل الأول من علماء الاجتماع الذين جعلوا موضوع اهتماماتهم الشعوب البدائية باعتبارها تمثل أقدم صور الحياة الإنسانية ويمكن اعتبارها نقطة انطلاق لفهم نظمنا المعاصرة لافتراضهم أن الشعوب البدائية لم تخضع فى نظمها لعوامل التأثير وتحفظ بالصور الأولية لهذه النظم وهو افتراض لا أساس له .

وقد ظهرت فى هذا المجال عدة دراسات منها القانون القديم لهنرى مين والمدنية القديمة لفوستيل دوكولين والثقافة البدائية لإنوارد تايلور وكتاب مرجان عن المجتمع القديم وكتب فريدريك أنجلز عن أصل الأسرة والملكية الخاصة والنولة وكتاب فريزر الشهير عن دراسة السحر والدين فضلا عن دراسات كونت وبوركاييم وإيفى بريل وغيرهم من مختلف هذه النظم .

ولقد تعرضت هذه الدراسات للنقد من قبل الغربيين أنفسهم فقد أكد أحد نقاد علم الاجتماع الدينى روجى باستيد القرشى أن المجتمع (البدائى) الذى يتخذ نقطة بدء الدراسة ، مجتمع فرض على وجه العموم أكثر من أن يكون مجتمعا حقيقيا (١) ومع كثرة النقد الذى يوجه إلى هذه الاتجاهات فقد فشلت هذه الدراسات فى تقديم بدائل منهجية ناجحة لأنها تبقى فى نهاية المطاف عاجزة عن إدراك أبعاد التطور الإنسانى الضارب فى التاريخ مادامت تصر على ضرورة الاعتماد على وسائلها النسبية المحدودة . لقد قال روجى باستيد : " ليس من الممكن أن ينشأ علم اجتماع ما إلا بالقدر الذى يمكننا الوقوف فيه بوسائلنا الخاصة فى البحث على هذه العلاقات الضرورية (٢) يقصد العلاقات بين الأسباب ونتائجها .

وهذا القيد رغم أهميته العلمية فهو لا يستوعب كل حالات البحث العلمى على الإطلاق فهناك حقوق معرفية كثيرة لا تثبت حقائقها بإدراك الروابط الضرورية بين الأسباب ونتائجها وفى كثير من الأحيان تقدم كمعطيات جاهزة . وقد كان هذا القيد

(١) مبادئ علم الاجتماع الدينى ص ٢٢٤ ، ترجمة محمود قاسم مكتبة الإنجاز المصرية ، ١٩٥١

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٦٤ .

عاملا حاسما في فشل جهود علمية مضمّنية في تحقيق أهدافها ، فقد حرمهم من الاهتمام إلى كثير من الحقائق التي لا يعتبر الحصول عليها من قبيل المستحيلات ، فهذا القيد يستبعد الوحي كمصدر معرفي مهم جدا في كثير من الجوانب الميتافيزيقية لمشكلات علم الإنسان سواء تعلق الأمر بالماضي أو المستقبل فبإمكان الوحي أن يقدم كشفا دقيقا حول هذه المشكلات على الأقل في بعض جوانبها ، وهذا كفيلا بأن يجعل هذه الدراسات تتجاوز الحيرة التي انتهت إليها وهي الحيرة التي عبر عنها روجي باستيد بعد استعراض مفصل لمختلف النظريات المتضاربة التي صيغت حول أصل بعض النظم وانتهى إلى هذا التساؤل يقول : فأي النظريات ترتضى من هذه النظريات المختلفة إلى أكبر حد ؟ ليس من الممكن أن نفتتح بأي برهان جدلي ، هذا إلى أن المنطق يعجز أمام الظواهر^(١) .

وهنا يتحتم على العلوم الإنسانية أن تبحث عن مصدر معرفي غير المعلومات التاريخية والاثنوغرافية والانتروبولوجية مهما كانت طبيعة هذه المعلومات فإن نسبة اليقين فيها حد نسبي ، وهذا المصدر المعرفي لن يكون سوى الوحي الصحيح الذي يملك إمكانية تقييم معلومات مهمة ووقينية تغطي الحقبة الماضية للإنسانية وتفسر تحولاتها ونظمها ، كما تقدم مؤشرات واضحة حول مستقبل المجتمع البشري يناقض تماما تخمينات علماء الاجتماع وفلاسفة التاريخ وهي تخمينات لا تخلو من نقمة أيديولوجية تركز مفاهيم عقائدية جاهزة^(٢) .

إن قبول العلوم الإنسانية بهذا المبدأ سيمكثها من تنوع طرقها في إدراك الحقيقة العلمية ويفتح المجال أمام مناهج علمية أخرى طالما وصفها علماء الإنسان بالميتافيزيقية والأسطورية كما يمكنها من التمييز الواضح بين المجالات المعرفية التي يستوعبها المنهج الوضعي الحسي وتلك التي يعجز عن إدراكها وبذلك تضع حدا لهذا التعميم الذي أفرزته شروط ثقافية تاريخية قبل أن يكون اختيارا علميا مدروسا .

٥ - إنعدام إطار مرجعي موحد وتطبيب الاتجاهات والمذاهب المتباينة :

إن التششت الذي تعاني منه النظريات المختلفة حول قضايا الإنسان هو في الواقع انعكاس طبيعي للتشتت الذي تعاني منه الحضارة المادية ككل حيث عجزت المناهج الوضعية عن تقديم بديل موحد تخضع له كل الأطراف . لقد حصل تصدع هائل في المنطلقات الفكرية الغربية بعد أن تولت الرؤية الدينية التي فتحت الطريق أمام التيارات الذاتية والنزعات الشخصية ، وهي حقيقة يعترف بها المصنفون من مفكرى الغرب

(١) المرجع السابق ، ص ٢٢٢ ، ٢٥٢ .

(٢) على سبيل المثال نظرية كونت حول مراحل تطور الإنسانية ونظرية روسو عالم الاجتماع الغربي حول حتمية تحول المجتمع الإنساني إلى الرأسمالية ، والنظرية الماركسية حول حتمية المرحلة الشيوعية .

أنفسهم . لقد اعترف مؤرخ الفكر الغربى لوى ورت أن انقسام العالم الغربى إلى أجزاء مبعثرة لا عد لها ولا حصر يطابق التفكك الذى طرأ على الحضارة الغربية والتصدع الذى حدث فى الأواصر التى كانت تشد الفئات الاجتماعية وتؤكد انسجامها ولم يفلت النشاط العقلى من هذه التأثيرات . فالمرحلة الماضية فى تاريخ العرب تميزت بوجود إطار مشترك استطاع أن يقدم معيارا للتثبت من صحة الحقائق ، أما العلم المعاصر فلم يعد نظاما كونيا شاملا ومشاركا وإنما هو بالأحرى يمثل مشهدا لساحة قتال تصطرع عليها أضراب متنازعة لكل فئة سمورتها النهضة على العالم تصبغ على نفس المواضيع معانى وقيم مختلفة كل الاختلاف فكان من الطبيعى أن يهبط الاتفاق فى عالم كهذا إلى الحد الأدنى (١) .

هذا النص فى الواقع نراه فى غاية الأهمية ، فهو يكشف عن جوهر القضية ، لقد اتجهت العلوم الإنسانية منذ نشأتها إلى اتخاذ العلم سلطة مرجعية تشكل الخلفية المعرفية التى تصدر عنها وهى مهمة يعجز عنها العلم لطابعه النسبى ، إن العلم وسيلة للبحث فى عالم الممكن بقدر الجهد البشرى ولكنه لا يملك أن يتحول إلى عقيدة تفسر كل شئ فى الوجود .

إن العلم لا يمكنه أن يحقق نجاحه الفعلى فى عالم الإنسانيات إلا إذا كان يتوفر على رصيد هائل من المعلومات الضرورية التى يجب التسليم بصحتها لتكون منطلقا فى البحث وتشكل القاعدة الأساسية والإطار المرجعى الذى يجب أن تتمحور حوله الأبحاث .

والمشكلة الكبرى التى تعاني منها العلوم الإنسانية الغربية ليست فى كونها لا تملك مثل هذا الإطار المرجعى الموحد فحسب ، رغم ما تدعيه من إمكانية ذلك - بل إنها تنكر أن يكون هناك منهج علمى آخر يملك هذه الخاصية .

لقد كانت الأهداف التى رسمتها مناهج العلوم الوضعية وناضلت من أجلها بكل قوة أن تزحزح مجموعة من المسلمات الفكرية التى كانت تشكل قاعدة للتفكير عن الساحة المعرفية ، ولقد نجحت بالفعل فى إحداث تصدع عميق فى الفكر الدينى الذى كان يمثل تلك القاعدة وجعلته يتولى عن تقديم تلك الرؤية الشاملة التى كانت تخضع له كل العقول والفئات داخل المجتمع الغربى ، ولكن العلوم الإنسانية التى قدمت نفسها بديلا عن النظام الفكرى السابق عجزت عن الوفاء بإيجاد هذا المطلب البديل . لقد راهنت العلوم الإنسانية على العلم بمعناه الإنسانى المحدود زمانا ومكانا ولكن طبيعة هذا العلم جعلها تخسر الرهان .

(١) ينظر مقدمة ترجمة لكتاب كارل مانتهايم : إيديولوجيا والطروايات مقدمة فى علم اجتماع المعرفة ص ٤٧ - ٤٨ بتصرف ، ترجمة عبد الجليل طاهر ، مطبعة الإرشاد ، بغداد ، ١٩٦٨

لقد جاءت النتائج معاكسة لتوقعات الوضعيين نظرا لشدة التناقضات التي شهدتها النصف الثاني من القرن التاسع عشر والانقسام الهائل في النظريات الاجتماعية والنفسية والاقتصادية .. وما صاحب ذلك من تطبيقات علمية إضافة إلى الصراع الأيديولوجي العاد الذي ميز القرن العشرين وما تمخض عنه من انقسام العالم إلى معسكرين متصارعين فضلا عن استعمار شعوب العالم المغلوبة وهو أمر لعبت فيه هذه العلوم الدور الأكبر .

إن النقد الغربي المتخصص في هذه العلوم يؤكد بما فيه الكفاية حاجة العلوم الإنسانية ري مثل هذا الإطار المعرفي الموحد لتحقيق لنفسها قدراً من المعقولية والانسجام وهو أمر يتطلب حتما عودتها إلى أحضان الدين الحق المؤسس على الوحي وليس الدين الذي غارت عليه وقامت على أنقاضه .

إننا نلمس في النقد الغربي نفسه حاجته الملحة إلى هذه القاعدة الصلبة لتكون المنطلق الفكري ، فهذا ميشيل ديوان يقول : إن علم الاجتماع تجتازه التيارات الفكرية الأكثر اختلافا تتحول فجأة إلى حزبية ويمكن أن نقول بوجود تقريباً من أنواع علم الاجتماع بقدر ما يوجد من علماء الاجتماع^(١) وهو ما يؤكد نيقولا تيماشيف أحد النقاد المتخصصين يقول : انقسم علم الاجتماع خلال الربع الأخير من القرن التاسع عشر بصورة تدعو إلى اليأس إلى المدارس الرئيسية والفرعية بحيث أصبح من العسير أن نجد أي قدر من الالتقاء بين علوم الاجتماع المتعددة^(٢) وهو نفسه ما عبر عنه بوتو مورو إذ يقول ألا يوجد في هذا الوقت (في السبعينيات) بناء متكامل لنظرية علم الاجتماع حظى بالصدق أو بالقبول العام ..^(٣) وما يقال عن العلوم الاجتماعية يقال عن بقية العلوم الإنسانية التي تشاركها في نفس الحقل المعرفي ونفس المنهج العلمي وإن بدرجات متفاوتة ...

٦ - التوظيف الأيديولوجي لنتائج الأبحاث :

لقد وظفت العلوم الإنسانية توظيفاً أيديولوجياً يخدم الأهداف القومية للغرب على المستوى السياسي والاقتصادي والعسكري بل والثقافي ، وظهر في هذا التوظيف سافرا مكشوفاً في كثير من النتائج التي انتهت إليها الدراسات الاجتماعية والانثروبولوجية .

(1) Sociologie et idéologie , Michel Dion , P . 43 édition sociales , Paris , 1973 .

(٢) نظرية علم الاجتماع طبيعتها ونظورها من : ٢٠٥ ، ترجمة محمد عودة وآخرون ، دار المعارف القاهرة ، ١٩٧٠ .

(٣) تمهيد في علم الاجتماع من ٤٥ ترجمة محمد الجوهري وآخرون - سلسلة علم الاجتماع ، الكتاب الرابع ط٤ ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٠ .

لقد وظفت هذه الدراسات بشكل مباشر أو غير مباشر في تبرير مشروعية استغلال الاستعمار الأوروبي في مرحلته العسكرية السابقة كما في مرحلته الثقافية والاقتصادية الحالية وجاءت نتائج كثيرة من هذه الدراسات لتعكس نظرة الرجل الغربي المثقل برواسب التاريخ إلى غيره من أجناس العالم ، وظهرت النزعة العنصرية التي تعمل على تمجيد ثقافته كنسيج حضارى نموذجى ينبغى أن يهيمن على بقية الحضارات والثقافات .

نجد أن هذه النزعة العنصرية تطبع أبحاث العاملين في العلوم الإنسانية في بداية تأسيسها كما في مراحل لاحقة من تطورها .

أن جوبينو وهو واحد من المؤسسين الأوائل كرس أبحاثه لإثبات فرضية تفوق الأجناس الشمالية والآرية صانعة الحضارة وضرورة الحفاظ على نقائها وعدم اختلاطها بغيرها من الأجناس المتدنية باعتبار أن هذا يهدد العقلية الخلاقة والفردانية للجنس الأبيض الذي تدين له الحضارة المعاصرة بوجودها (١) . وهى نفس الفكرة التي نجدتها عند لابوج الذي أعطى للجنس الآرى كل الصلاحيات يتصرف في العالم كيف يشاء ، والأرض كلها أرضه والعالم كله وطنه (٢) ولم تختف هذه النزعة العنصرية حتى عند المعاصرين فماكس فيبر من كبار رواد علم الاجتماع الألمان يؤمن بتفرد الحضارة الغربية والنمط الثقافى الغربى ، والعلم في نظره لم يتم إلا في الغرب وهو وحده الذي صاغ تاريخا علميا ، وهو وحده الذي يتمتع بنظم سياسية وقانونية واقتصادية مبنية على أسس عقلية متينة ، ولقد انتهى به الأمر إلى التساؤل عن إمكانية غزو هذه الأصالة إلى صفات وراثية نظرا لما نصادفه في الغرب وحده دون انقطاع من تعقيل أنموذجي إلى حد بعيد (٣) .

ولم يخف مارسل موس هذه النزعة الاستعلانية ، أن الشعب الأوروبي في نظره وحده الذي يستحق أن يسمى أمة من بين شعوب العالم . فالأوكرانيون لم يكونوا أبدا أمة وكذلك البلوونيون لم يكن لهم وجود مستقل ، وكل شعوب آسيا ، وتبقى أوروبا وهنا تأسس القانون العام القومى والعالمى لهذه الأشكال من المجتمعات حيث ظهرت عدد من الحكومات التي تستحق لقب الأمة (٤) .

(1) Histoire de la philosophie , E . Bréhier , Tome I , P . 1941 (P . U . F .) Paris , 1944

Histoire de la sociologie , G . Bouthoul , P . 82 (P . U . F .) Paris , 1961

(٢) من تمهيد في علم الاجتماع عبدالكريم الباقى ، من ٢٢٨ مطبعة جامعة دمشق ، ط ٢ ، ١٩٦٧ .

(٣) علم الاجتماع عند ماكس فيبر ، جوايان فروند ، ترجمة تيسير شيخ الأرض ، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومى ، دمشق ، ١٩٦٧ ، ص ٢٢ - ١٣٥ .

(4) Mauss . par Jean cazeneuve , P . 53-55 (P.U.F) 1968 1^{er} édition .

ولم يكن رومون أروين الناقد الاجتماعي الفرنسي مغايرا في موقفه كما لم يكن أقل مثالية من سلفه أوجست كونت حينما قرر أن المجتمع الصناعي وهو مجتمع أوروبا الغربية يتمتع بخاصية نموذجية وسيصبح مجتمع الإنسانية كلها ... فالتنظيم العلمي للعمل هو خاصية مميزة للمجتمع الأوروبي وهو بالتأكيد أكثر فعالية من كل التنظيمات الأخرى حتى أنه ابتداء من الوقت الذي اكتشف فيه السر من قبل شعب كان على أطراف الإنسانية أن نأخذ به لأنه شرط الازدهار والتقدم^(١) .

هذه بعض المنتخبات تأكد مدى تغلغل الخلفيات الأيديولوجية التي تصدر عنها العلوم الإنسانية مما يفقدها طابعها العلمي . ولعل من المسلم به عند النقاد الغربيين أنفسهم أن الأهداف الأيديولوجية التي تمرض طريق هذه العلوم في تحقيق علميتها .

إن العلم حينما يتحول من أداة معرفية إلى أداة أيديولوجية يفقد أخص خصائصه ويتعد عن أهدافه ويتحول إلى دعوة عقائدية وفي أحيان كثيرة إلى جدل عقيم . إن هناك اختلافا جوهريا بين العلم والأيديولوجيا ، فالعلم كما يقول أحد النقاد يحصر مهمته في الكشف عن الحقيقة بينما يبحث الأيديولوجي عن الحقائق التي تثبت عقيدة اختيارها ووافق عليها سلفاء فالنزعة الأيديولوجية سواء كانت محافظة أو ثورية تسعى إلى تحقيق مصالح أو المحافظة على مصالح معينة ، على خلاف العلم الذي لا نجد لديه أي التزام سياسي لأنه يحصر معتمته في الكشف عن الحقيقة^(٢) .

لقد وظفت العلوم الإنسانية توظيفا أيديولوجيا يخدم أهداف النول الاستعمارية سياسيا واقتصاديا وعسكريا .

١ - في المجال السياسي : ففي المجال السياسي توجه البحوث التي تقام حول النول المتخلفة لتقديم بيانات تفصيلية حول وضعية هذه البلدان لإحكام السيطرة عليها باسم تحضير هذه النول وحاجتها إلى معونة تقوم على تنظيم شئونها .

ولقد كشف أحد النقاد الغربيين عن الدور الذي قامت به هذه العلوم في تثبيت السياسة الأمريكية الخارجية وهي - كما يقول - مسيرة من قبل أحد المتخصصين في العلوم الاجتماعية وهو الأستاذ كسنجر المتخرج من جامعة هارفرد ، وأن الأيديولوجيا المهيمنة على العلوم الاجتماعية المنتشرة بشكل واسع في الولايات المتحدة وعلى مساحات واسعة من العالم تستند إلى دراسة موضوعية للواقعة الاجتماعية وقائمة باسم علم يزعم الحياد وعلى نتائج ستكون رهن إشارة الجميع بشكل ديمقراطي^(٣) .

(1) Les étapes de la pensée sociologique, P . 86 .

(٢) البثائية الوظيفية في علم الاجتماع والاثريولوجيا المقاميم والتقضايا ، ص ٥٨ ، على ليلة ، طبعة دار المعارف ، ١٩٨٢

(3) Le Gai Savoir du sociologue , René Louau, éd . 10-18 Mondadori Italie, P . 130.

ولعلنا نجد في تصريحات علماء الاجتماع الأمريكيين ما يغنى عن كل تأويل . يقول أرنولد جرين " إذا كانت حكومات الولايات المتحدة ترغب في إقامة روابط اقتصادية وسياسية وثيقة مع بلدان شعوب العالم بأسره ، فعلينا نحن (يقصد علماء الاجتماع) أن نعرف أكثر ما نعرفه عن هذه البلدان وعن شعوبها ما هي ثقافتهم ، ما هي اتجاهاتهم السائدة نحو الولايات المتحدة ونحو النمو التكنولوجي ، ما هي معتقداتهم وانحيازاتهم التي يمكن التعرف عليها والإفادة منها بجذبهم إلى ملك نفوذها ، ما هي المعتقدات والانحيازات التي يجب أن نعد لها أو نتقبلها قبل أن نتمكن من تحقيق ذلك ، ما هي الأبنية الاجتماعية الطبقية السائدة ومركز القيادة ومن هم هؤلاء الذين نحتاج تعاونهم أشد الاحتياج قبل الشروع في تنفيذ مختلف البرامج وبعد البدء في هذه البرامج ، فإن علينا أن نواصل جمع الإجابات على هذه الأسئلة جميعها والتأكد منها" (١) .

٢ - في المجال الاقتصادي : حاولت بعض الدراسات المتعلقة بالتنمية أن تبرر الدور الذي يمكن أن تلعبه الدول المتقدمة في القضاء على التخلف داخل دول العالم الثالث ، وفي هذا الإطار قدمت نظريات كان ظاهرها إضفاء الصبغة العلمية على السبل الكفيلة بالقضاء على أسباب التخلف وهي في حقيقتها تعمل على تعميق الاستغلال والسيطرة الاقتصادية وتثبيت التبعية الاقتصادية للدول الاستعمارية .

ولقد كشف اندرجوندر فرائك أحد النقاد الغربيين الزيف العلمي الذي تخفيه تلك النظريات الاقتصادية وأبعادها الاستعمارية ، ففي مجال القروض وانتقال رؤوس الأموال الأجنبية قصد التنمية ظهرت نتائج معاكسة تماما فقد كان الهدف من هذه الاستثمارات خلق مشكلات تعمل على الحيولة دون تحقيق استقلال اقتصادي لهذه الدول حيث يقوم الاقتصاد القومي ببقوية رأس المال الأجنبي وإضعاف نفسه في نفس الوقت . وفي مجال نقل التكنولوجيا كشف هذا النقد على أن الدراسات التي أنجزت في الميدان وعملت على نقل التكنولوجيا التي تتفق مع أهداف الدول الرأسمالية الاستعمارية مع القضاء في نفس الوقت على التكنولوجيا المحلية التي كانت سائدة في تلك البلدان مما مكنها من احتكار الإنتاج الصناعي واستخدام التكنولوجيا لممارسة السيطرة والتحكم في تلك الدول (٢) .

٣ - في المجال العسكري : يكشف النقد الغربي ذاته عن الإسهامات الخطيرة للعلوم الاجتماعية والانثروبولوجية على الخصوص في تثبيت السياسة الاستعمارية ، ويذكر

(١) نقلا من كتاب لوسيفوف : قضايا علم الاجتماع دراسة نقدية لعلم الاجتماع الرأسمالي ، ص ٦٢ ، ترجمة سمير نعيم - أحمد فراج ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٧٠

(٢) دراسات في التغيير الاجتماعي ، ص ١٦٦ - ١٧٤ ، ترجمة د . محمد علي وأخرون ، ط ١ ، ١٩٧٤ ، دار الكتب الجامعية .

فرائك العديد من المؤلفات التي وضعت خصيصا لهذه الأهداف تحت رقابة وكالة المخابرات الأمريكية^(١) هذا فضلا عن توجيه البحوث الجامعية والأكاديمية وتجنيد الكليات العلمية ومراكز البحث العلمي لنفس الأغراض باسم البحث العلمي الخالص^(٢).

وتدعيما لهذا التوجه المكشوف أنشأت الحكومات الغربية فرعا جديدا للعلوم الاجتماعية عرف بعلم الاجتماع الاستعماري ، وظهرت أهداف هذا الفرع من الدراسات الاجتماعية واضحة في المؤتمر الدولي لعلم الاجتماع الاستعماري الذي انعقد خصيصا لهذا الأمر في باريس سنة ١٩٠٠ وحدد موضوعه كما كتب أحد المؤتمرين في التقرير التمهيدي في دراسة المسائل الأخلاقية والاجتماعية المرتبطة بحركة الاستعمار^(٣) .

وفي مجال الدراسات الانثروبولوجية كرست الاتجاهات العلمية لخدمة نفس الأهداف ويكفي أن المجال الذي تعمل فيه هذه الأبحاث هي المجتمعات المتخلفة أو ما نسميه بالبدائية وقد ربط كثير من النقاد الاجتماعيين بين اختيارها لهذا المجال وبين تسخيرها لأهداف استعمارية وأوضحوا الصلة بينها وبين الاستعمار منذ نشأتها إبان القرن التاسع عشر حيث عملت الدراسات الانثروبولوجية على الحفاظ على الوضع المتردى والمتخلف لهذه المجتمعات للإبقاء على السيادة الاستعمارية واحتكار مواردها^(٤).

وقد أكد هذا التوجه الاستعماري لهذه البحوث عمدة الانثروبولوجيين ايفانز برتشارد واعترف بخضوعها لإشراف وتوجيه وتنظيم الوظائف الإدارية الاستعمارية وأكد أن المرشحين لشغل هذه الوظائف هم في الأصل متخصصون في الانثروبولوجيا وظلوا أعضاء في معهد الانثروبولوجيا الملكي^(٥) .

٧ - الفصل بين العلم والقيم وتحرير البحث العلمي من التوجيه الأخلاقي :

لقد فصل المؤسسون لنهاج العلوم الإنسانية بين البحث العلمي وبين مجال القيم أو بين ما يسمونه بأحكام القيمة وأحكام الواقع وذلك لإعتبارات منهجية ، فقد كانت القيمة تمثل أكبر عائق في سبيل تقدم البحث العلمي حيث اعتقدوا أن البحث العلمي لابد أن

(١) المرجع السابق ، ص ١٤٢ .

(2) La Gai Savoir du Sociologue, P.121 Méthodes des Sciences Sociales, P. 319, M. Grauvitz, 3^{em} édition, Dalloz paris 1970

(٣) العلوم الإنسانية والايثولوجيا ، ص ١٧٦ ، محمد وقيدى ، الشركة المغربية للنشر والتوزيع ، ط١ ، ١٩٨٢ .

(٤) لمة الانثروبولوجيا ، ص ١٧٢ ، حسين فهم ، سلسلة عالم المعرفة عدد ٩٨ ،

وكذلك . Méthodes des Sciences Sociales, P. 319 .

(٥) الانثروبولوجيا الاجتماعية ، ص ١٦٢ ، ترجمة أحمد أيوزيد ، ط١ ، ١٩٨٠ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب .

يكون بحثاً محايداً ومجرداً من كل القيم والمعايير الأخلاقية يقتصر على الوصف ،
وصف ما هو كائن دون التعرض لما ينبغي أن يكون .

إن الالتزام الأخلاقي في نظرهم يعبر عن ميولات إنسانية ذاتية وعلى الباحث أن
يتخلص إذا أراد أن يكون نزيهاً وعلمياً وموضوعياً عن كل القيم والأفكار التي يعتمدها
وكل التزام قيمي يعتبر خروجاً عن المنهج العلمي .

إن العلم كما يقول بعض الرواد المؤسسين للعلوم الإنسانية ينبغي له أن يبحث عن
الغايات التي نسعى وراء تحقيقها وهو لا يميز بين الخير والشر لأنه لا وجود للخير
والشر في نظر العلم وهو لا يتدخل في تحديد الغايات التي ينبغي تحقيقها ويجب أن
نقنع عن تلك العادات التي مازالت شديدة الانتشار ونعني بها تلك العادات التي
تدعونا إلى الحكم على النظم والتقاليد الاجتماعية والحكم على العادات الخلقية كما لو
كانت حسنة أو قبيحة في ذاتها وفي جميع النماذج الاجتماعية دون تفرقة ما (١) .

إن النوافع إلى اتخاذ هذا الموقف المنهجي تجد لها جذوراً عميقة في التاريخ
الفكري الغربي نفسه لقد كان الفكر الغربي في المرحلة السابقة يترفع عن الأسلوب
العلمي الذي يقوم على وصف الوقائع لغرض أفكار ومثل معينة كما يتصورها
الفلاسفة ورجال الدين . وفي ظل هذا النظام اللاهوتي والميتافيزيقي يمجز العلم عن
التطور والنمو ويبقى محكوماً بتصورات قبلية ومفاهيم جاهزة . فقد كان المنهج سائداً
أحادياً يهتم فقط بما ينبغي أن يكون عليه الواقع الاجتماعي كما يتصوره الفلاسفة في
وقت يغيب فيه المنهج الوصفي التحليلي للوضع الاجتماعي السائد .

ومع التوجيه الجديد للعلوم الإنسانية وسيادة النظرة الوضعية ، وجد العلماء أن
النظرة المتعالية والانطلاق من مثل وقيم سابقة وجاهزة يؤمن بها الفرد ، كل ذلك يعبر
عن نزعة ذاتية تحول دون تحقيق الموضوعية المرجوة في مجال العلوم الإنسانية . فلقد
رفضت المناهج الوضعية الطرق الفلسفية التقليدية في البحث باعتبارها نظريات تأملية
ميتافيزيقية لا تكشف عن حقيقة الظاهر بقدر ما تعبر عن المثل الأخلاقي الذي تتصوره
هذه النظريات .

إن القضية الرئيسية التي شغلت المذاهب الفلسفية هي اختيار نظام أفضل من
غيره وإصدار أحكام ذات قيمة خلقية وليست تلك وظيفة العلم حسب اعتقاد الوضعيين
ومن هنا تأتي ضرورة تحديد مجال هذه الدراسة الجديدة بأن تعمل لقب العلم ، ولم
يكن هذا المجال سوى ما يوجد فعلاً وواقعاً لا ما يوجد افتراضياً ومثالاً فليس العلم إلا
نتيجة إنكباب العقل على دراسة جزء أو مظهر من مظاهر الحقيقة الواقعية (٢) .

(١) دوركايم ، قواعد المنهج في علم الاجتماع ، ص ٩٢ ، ١٠٥

(٢) ينظر هذا المجال : لبلي بريل الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية ، ص ٦٦ ، ترجمة محمد قاسم ، مطبعة مصطفى

البابى الحلبي ، القاهرة ، ١٩٥٢

وإذا كانت مناهج النظريات الفلسفية السابقة أحادية تهتم فقط بما ينبغي أن يكون دون استطلاع ما هو كائن في مناهج العلوم الإنسانية في شكلها الوضعي لم تنج من هذه النظرة الأحادية إذ تقتصر فقط على دراسة ما هو كائن دون الاهتمام بما ينبغي أن يكون فجردت الباحث من كل إلزام أخلاقي وجعلت منه مجرد آلة استطلاع وهو منهج لس أقل خطورة من سابقه لما يؤدي إليه من إعطاء تبرير مشروع لأنواع السلوكيات المنحرفة والظواهر المرضية ما دامت وظيفته تقتصر فقط على الوصف دون إصدار أحكام تقويمية .

٨ - تعميم مبدأ النسبية في مجال الثوابت :

لا نجانب الصواب إذا قلنا إن شعار المبادئ الأخلاقية في العلم قد وُضع أساسا لتبرير الواقع الاجتماعي بكل إنحرافاته وفرض القيم السائدة التي تظهر في أعراف الناس والبرهنة على مشروعية العادات الاجتماعية كما هي في المجتمع بغض النظر عما تحمله من معاني خلقية مستحسنة أو مستهجنة . فالمجتمع أو الوسط الاجتماعي هو الذي يحدد سلوكنا وأخلاقنا والعرف هو منبع مثلنا ، وكل عادة أقرها المجتمع فهي مشروعة ، مهمة العلم هو تتبع التقاليد والأعراف الشعبية بالدراسة والتفسير وليس لهم أن يرفضها استنادا إلى مقاييس يؤمنون بها ويعتقدون فيها ، فالمقياس الحاصل هو الوسط الاجتماعي وما يفرزه من أنماط السلوك والقيم .

في هذا الإطار يقول بعض الرواد المؤسسين لمناهج العلوم الإنسانية : إن المجتمع هو وحده الذي يشعر بذاته شعورا يكفيه ليشرع هذا النظام الذي يرمى به إلى التعبير عن نفسه على النحو الذي يدرك به ذاته ، فالنتيجة التي تتحتم منطوقها هي إذا كان المجتمع هو غاية الأخلاق فإنه أيضا مبدعها ^(١) . فإذا كان المجتمع هو منبع القيم ومبدعها فإن التعرف على هذه القيم ينبغي أن يتم بملاحظة ما تفرزه سلوكيات الناس . فحسب الوضعية لا يمكن أن تأتي المعرفة بالحقيقة الأخلاقية إلا عن طريق القواعد الخلقية التي تسود في بيئتنا والتي تقع تحت حواسنا فيتردد صداها في تفكيرنا على هيئة بعض المعاني العامة فإذا كنا نريد معرفة المعتقدات والأخلاق الشعبية في مجتمع ما علينا إلا أن نأخذ في دراسة الأمثال والحكم الشعبية التي تعبر عن هذه الأخلاق والمعتقدات ^(٢) .

وإذا تتبعنا هذه الطريقة العلمية حسب الوضعية ، فسندرك حقيقة أنه ليس هناك مثال تتعلق به الإنسانية قاطبة ، والعكس هو الصحيح إن كل مجتمع يضع لنفسه مثالا

(١) دوركايم التربية الأخلاقية ، ص ٥٨ .

(٢) دوركايم ، قواعد المذهب في علم الاجتماع ، ص ٥٩ ، ٦٠ ، ٩١ ، بتصرف

حول الإنسان وما ينبغي أن يكون عليه سواء من وجهة النظر العقلية أو المادية أو الأخلاقية ، وهو مثال إلى حد ما ثابت لكل المواطنين وإن كان يختلف عند حد معين حسب الأنماط^(١) .

لم يعد ممكنا في ظل هذا التوجه الجديد للعلوم الإنسانية أن نتحدث على وجود نموذج اجتماعي مثالي نعتقد فيه ونتطلع إليه ونعمل على صياغة سلوكنا وفق أهدافه ومقرراته ، فالنظرة النسبية تقتضى أن تثبت لكل نمط اجتماعي وثقافى مثله وقيمه الخاصة التي تعدد زمانا ومكانا ، مادام مقياس الخطأ والصواب يخضع للمتواضعات الاجتماعية .

ولقد عملت مناهج العلوم الإنسانية على تكريس النظرة الوضعية إلى أبعد الحدود حينما جعلت من المتواضعات الشائعة بين الناس مقياسا للحق والعدل والخطأ والصواب والخير والشر ، واعتبرت شيوع نمط أخلاقي معين دليلا على صحته وإستجابة الناس له ، وبالمقابل اعتبرت صور بعض القيم دليلا على مرضيتها .

لقد كان لهذا التوجه نتائجه الخطيرة على المستوى العلمى فقد شكل قناعات الناس بضرورة الانصياع للقانون الأخلاقي السائد مهما كان موغلا فى الانحراف ، بل إن البحث العلمى على المستوى الميدانى تأثر بهذا التوجه تأثرا بليغا وقد اعتبرت البحوث التى قامت حول ظاهرة الزنا أن هذه الظاهرة سليمة مادامت تجد قبولا عند الناس وكانت نتيجة البحث الجنسى المتحرر من القيم الذى أجراه الباحث الاجتماعى كينزى عن تحول الانتباه عن الزنا والتركيز على منع الحمل^(٢) فالزنا فى حد ذاته لا يشكل ظاهرة مرضية ولا يعبر عن سلوك مضاد للأخلاق . فالرؤية فى عرف علماء الاجتماع تطلق على السلوك المنافى لعرف الجماعة فى زمن بعيد ومكان معين ، ولذلك يقول عالم الاجتماع سمير : إن العفة الجنسية هى التوافق مع تيار التحريم السائد فى العلاقات الجنسية ، وهو نفسه يقول : " إن الأعراف تصنع المجتمع " ^(٣) .

٩ - خلخلة البنية الفكرية وتعميق نزعة الخلق :

كانت المسيحية بالرغم من تهافت معتقداتها تقدم تصورا موحدا باعتبارها عقيدة وحيدة تشكل عقلية الناس وتصوراتهم حول الكون والإنسان والحياة ، وكانت وحدة الحقيقة سمة من سمات العصر الوسيط الغربى المسيحى .

ولقد أكد هذه الحقيقة مؤرخو الفكر الغربى كما عبر عنها كرين برنتن وهو يقول : "إن اللفظة التى ينتهى إليها المرء إن عاجلا أو آجلا عند البحث فى العصور الوسطى

(1) Durkheim , éducation et sociologie, P . 05

(٢) عن مجلة المسلم المعاصر ص ٢٠ ، ص ٢٤ .

(٣) نقلا عن فوزى دياب : القيم والمبادئ الاجتماعية ص ٥٦ ، دار الكتاب العربى للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٦ .

هي الوحدة في تلك السنوات كانت ثقافتنا الغربية في الواقع واحدة عندما كان هناك مجتمع مسيحي موحد يرتبط فيه الروحاني بالديني بصورة لا تتجزأ حيث لا توجد مذاهب دينية معارضة أو قوميات متنافسة (١) .

وعندما تولى النظام الديني أمام الصدمات العنيفة حلت محله مذاهب فلسفية ودينية واجتماعية شتى زعمت النظام الفكري والاجتماعي السائد على السواء وشككت في كل القيم السائدة ولم يعد هناك نظام يقيني ثابت يمكن للإنسان أن يطمئن إليه ويرجع إليه في حالة الاختلاف .

لقد كانت الفلاسفة الوضعية تعمل جاهدة لتقديم نظام يقيني موحد يقضي على الانقسام الموجود في الفكر الغربي بتعميم المنهج الوضعي في طرق التفكير وأساليب العيش والتشكيلات الاجتماعية والسياسية ... مع استئصال وإقصاء كل مظاهر التفكير الديني عن تلك الميادين ولكن البديل الوضعي مع تطلفه العميق في كل مظاهر الحياة الغربية فشل في استيعاب كل الفئات والتيارات الفكرية والفلسفية والدينية ... فقد ظل له معارضوه وظل مع هذه المعارضة الانقسام قائما في الشخصية الغربية المسيحية . إن الرجل الغربي المسيحي لم يجد أمامه سوى أمرين : إما أن يرفض المسيحية ويحاول تكوين نظرة موحدة للكون دون الارتكاز على الأساس الديني وإما أن يصبح شخصا معزقا بين ما يؤمن به عقيدة وما يعيشه فكرا وواقعا . وقد كتب جوليان هكسلي في تحليل هذا التمزق يقول : " إن مثلنا العليا تكون عرضة للهجوم لأنها غير موحدة بما يكفي حتى يكون لديها أية قوة واقعية حقيقية وقوية ... وطالما استمر انشقاقها إلى قسمين بين الطبيعي والخارق بين الله والبشر بين المادة والروح ، سوف تظل مدينتنا الغربية تعاني من انفصام بكل ما تعنيه الكلمة وسوف تفشل مثلنا العليا في تزويد القوة الفعالة للقيام بعمل هادف حقيقي (٢) .

وهذا التمزق الذي عبر عنه هكسلي بين الطبيعي والخارق هو حصيلة التفكير الوضعي الذي استطاع فعلا أن يهدم التصورات الدينية دون أن يوطد البديل الوضعي الذي كان يحلم به . والرجل الغربي اليوم كما عبر عن ذلك بعض مفكري الغرب لا يأمل في التحرر من هذا الانفصام والتمزق وقد عبر كرين برنتن عن خيبة الأمل هذه يقول : " إن الاحتمال بأن الأجيال المقبلة لن تشهد تحولا في النظرة الكونية الغربية ، وإننا سوف نستمر إجمالا على قبول الإجابات عن المشكلات الكبرى التي نقبلها اليوم بكل ما فيها من تنوع يحير الأبواب وتناقض متبادل ، إن هذا الاحتمال قائم دائما واستمرار هذه الحالات العقلية القائمة ممكن طبيعيا الحال " (٣) .

(١) أفكار ورجال قصة الفكر الغربي ، ص ٢٣٩

(٢) الدين بلا رحمة ، ص ٨ ، نقلًا عن المسلم المعاصر ع ١٧ ، ص ١٢ .

(٣) أفكار ورجال ، ص ٦٦٧ .

١٠ - تبرير مشروعية النزعة الإلهادية :

هناك من الغربيين أنفسهم من يقول إن الإلهاد والوثنية خاصيتان شكلتا المضمون الأساسى للفكر الغربى ، ولم تكن المسيحية سوى طارئ عابر سرعان ما تجاوزه ليعود إلى أصله القديم . فإذا كانت منافع العلوم المعاصرة تسعى إلى إزاحة الأسلوب الدينى عن مساحتها ، وترسيخ المفاهيم المادية للكون والحياة فهى إنما تعمل ذلك لتزيح عنها أسلوبا غربيا عن مزاجها وروحها وتاريخها الثقافى والفكرى والاجتماعى .

إن أصول الفكر الغربى الحديث والمعاصر لا تجد جذورها فى الفكر الدينى المسيحى بقدر ما هى متغلغلة فى التاريخ تمتد إلى التراث الرومانى واليونانى ، فقد كانت هاتان الحضارتان متشبهتان بالروح المادية والإيمان بالمحسوس والاضطراب فى العقيدة ، وحتى الحياة الروحية صبغت بالصبغة المادية وتحولت إلى حركة عقلية وذهنية محضة كما يقول الكاتب الغربى " ليكى " صاحب كتاب أخلق أوروبا : " إن المصريين كانوا يعظمون ألهمتهم بالرقص والغناء ولا نعلم دينا من الأديان يزاحم دين اليونان وتقاليدته فى كثرة الأقراح والأعياد والألعاب " (١) .

إن هذه الخاصية نفسها هى التى تميز الحياة الروحية فى الغرب المعاصر ، فقدماء اليونان لم تتسع عقولهم لتصوير إله خارج الكون المادى ولم يستطيعوا أن يتصوروا صفات الله وقدرته إلا فى شكل آلهة نحتوا لها تماثيل وبنوا لها الهياكل والمعابد وهو ما انتهت إليه الفلسفات الأوروبية الحديثة والمعاصرة .

لقد تميزت الحضارة الاغريقية بشدة إيمانها وقلة اكتراثها بالدين وشدة الاعتداد بالحياة ومنافعها وشدة الاعتزاز بالقومية والتعصب لها (٢) وهى نفس المبادئ التى انطلقت منها وانتهت إليه النهضة الأوروبية : إيمان عميق بالعالم الطبيعى على أنه العالم الوحيد الذى يسعد فيه الإنسان ويجد فيه مطالبه ويلبى حاجاته المادية والروحية، إيمان عميق بالإنسان على أنه مركز الثقل فى العالم والعامل الفعال فى التطور والابداع والإيمان بالعقل وحده على أنه الوسيلة الوحيدة التى تضمن السيطرة على العالم وتسخير إمكاناته بالاعتماد على العلم وحده (٣) .

إن هذه النظرة المادية إلى الكون والإنسان هى سمة الفكر الغربى وهى السمة التى ستحكم سير العلوم الإنسانية ، وتعمل على ترسيخها بطريقة علمية للوصول إلى مشروعية التصورات المادية للحياة الإنسانية .

(١) نقلا من كتاب أبى الحسن التترى ، ماذا خسر العالم بانهطاط المسلمين ، ص ١٥٦ ، دار الكتاب العربى ، ط ٩ ، ١٣٨٧ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٥٧ .

(٣) قسطنطين زريق ، مقال بعنوان المنهج المصرى محتواه وهويته ، إيجابيات وسلبيات ، ص ١٠٧ ، مجلة المستقبل العربى ، عدد ٥٩ .

لقد طرحت العلوم الإنسانية نفسها بديلا للدين في تنظيم الشؤون الحياتية والروحية الإنسان فكان عليها أن تصبغها بقيمها ومفاهيمها الجديدة لتعيد تشكيل تصوراتها وأخلاقياتها ومنها وفق معطيات العلم الذي لا يؤمن بغير المحسوس ولا يعترف بوجود قوة خارقة تتجاوز قوة الإنسان كعقد إلا في إطار الإنسانية ككل . ككائن جماعي يسمى من الفرد .

تلك كانت محور الفكرة التي حارم حولها الرواد المؤسسون وعبروا عنها بأساليب وصياغات مختلفة ولكنها تلتقي حول نفس الأهداف الصياغة المادية للمثل والقيم والأخلاقيات التي توظف سلوك الإنسان . وتنقل هنا نصا لأحد هؤلاء الرواد المؤسسين وهو نموذج للتبريرات العقلية لمجموع التصورات المادية يقول فيه : " إذا كان أثر السلطة الأخلاقية في اعتقاد الناس راجعة إلى الإرادة الإلهية التي تفوقهم فإن استبعاد الإرادة الإلهية سيحل محلها إرادة الكائن الجمعي الذي يتميز بنفس القوة ، وإذا كان الدين لا يصور الوجود الإلهي على أنه مشرع النظام الأخلاقي فحسب بل وأيضا المثل الأعلى للإنسان ، وإذا كانت تلك هي نظرة في تحديد العلاقة بين الله والإنسان فإن علم الاجتماع يطرح هذه العلاقة نفسها بين الفرد والمجتمع حيث تتعلق الإرادة البشرية هنا بغاية فوق الفردية وترتبط بمصدر أعلى تتبع عنه . وإذا كان الدين يلهما بمشاعر نحو أولئك الذين يسيرون معنا نحو تحقيق فكرة الله ويظل بيننا الله متمثلا فيهم فإن علم الاجتماع يلهما بمشاعر نحو أولئك الذين يسيرون معنا نحو تحقيق فكرة الكائن الجمعي ويظل بيننا متمثلا فيهم ، وكما يرى المؤمن في الجزء الرفيع من ضميره قبسا وشعاعا من النور الإلهي كذلك نرى نحن قبسا وشعاعا من المجتمع . إن التطابق بين النظرتين كامل إلى حد يجعله هو وحده أبلغ دليل على ذلك الفرض الذي طالما أشرنا إليه هنا أعني به أن الألوهية هي التعبير الرمزي عن روح الجماعة (١) .

لقد وجدت هذه النزعة الإلحادية المكشوفة معارضة داخل الأوساط الغربية نفسها ولكنها لم تكن قادرة على الوقوف ضد التيار الجامع فقد غابت فكرة الإله عن ساحة العلوم الإنسانية ولم يعد مستساغا أن يتجه البحث العلمي إلى التعرف على القدرة الإلهية المبدعة الفاعلة في الطبيعة والمجتمع فالتحليل العلمي في شكله الوضعي لا يؤمن بوجود قوة فاعلة داخل حدود الواقع المحسوس وهو يعتبر ذلك خروجاً عن اهتمامات العلم وميدان بحثه ودائرة اختصاصه .

مقترحات حول صياغة منهج إسلامي بديل :

لقد شهدت الساحة العلمية في العالم الإسلامي محاولات نقدية متعددة تناولت مناهج العلوم الإنسانية وقد استنفذت قواها دون أن تقدم بديلا منهجيا يسير بهذه المناهج نحو تجاوز أزماتها .

(١) نوركايم ، التربية الأخلاقية ، ص ١٠١ .

لقد تبلورت مناهج العلوم في صيغتها المعاصرة في أحضان الثقافة الغربية ولا زالت جهود الغربيين مستمرة في تطوير مناهج هذه العلوم وقامت محاولات نقدية باستمرار غيرت كثير من المفاهيم التقليدية ولكنها فشلت في إحداث تغيير جذري في مناهج هذه العلوم لسبب وحيد وهو أن أزمة هذه المناهج جزء لا يتجزأ من أزمة الفكر الغربي الثقافة الغربية والقيم الغربية ، وهي نتاج طبيعي لمنطقاته تلك تشكلت في ظروف تاريخية وثقافية حرجة .

وإذا كانت المحاولات النقدية لمناهج العلوم قد فشلت على المستوى الغربي لأنها تنبع من داخل المنظومة الفكرية الغربية نفسها فقد كان من المنتظر أن تقوم محاولات نقدية خارج هذه المنظومة الفكرية تكون قادرة على إثرائها لما تقدمه من تجارب ثقافية ومفاهيم معرفية مغايرة للتجربة الغربية حتى يحدث التلاقح الفكري والتواصل المعرفي ويثمر الجهود في تصحيح مسيرة هذه المناهج .

ولقد قامت محاولات نقدية من هذا النوع في العالم العربي بعد نصف قرن مضى على اقتحام العلوم الانسانية لجامعات العالم الإسلامي والعربي . فقد قامت بعض المحاولات النقدية في السبعينيات من هذا القرن ولكن تكوّل المناهج الغربية وهيمنتها على مؤسساتنا الجامعية ومراكزنا العلمية جعل من تلك المحاولات النقدية مجرد صدى للتيار النقدي الذي نشأ في الغرب فكان نقدا من داخل المنظومة الفكرية نفسها يحرر مفاهيمها ويترجم مقولاتها ويقتطف بعض أزهارها دون أن تكون له القدرة على تمثيلها وضمها قصد تجاوزها . ولقد كان من الممكن أن تلعب الحملات النقدية في الجامعات والمراكز الإسلامية دورا تاريخيا حاسما في مناهج هذه العلوم لو أنها حققت لنفسها قدرا من الإستقلالية الفكرية وتحررت من ثقل التبعية المنهجية والمدرسية واستثمرت ما تملكه من رصيد معرفي وفكري وعقدي غني وزاخر يتجاوز منطقة الظنون والنظريات إلى عالم اليقين والحقيقة لإنبثاقه عن أصول معرفية تتصل بالوحي الإلهي الصادق الثابت وهو الأساس الذي تفتقر إليه المنظومة الغربية مما جعل أزمته أزمة هيكلية وجعل تجاوزها لهذه الأزمة مشروطا بتلقيح التجربة الغربية وهي تجربة رائدة في هذا الميدان بعناصر فكرية ومعرفية مغايرة لما استقرت عليه المناهج الغربية من مفاهيم مادية جاهزة .

تلك هي جوهر الأزمة كما أتصورها وهذه بعض الخطوات المقترحة لإعادة صياغة هذه المناهج صياغة علمية خالصة بعيدة عن تلك الضغوط التي تفرضها الخلفيات الفكرية الغربية .

أولا : إعادة الاعتبار للوحي كمصدر معرفي في مجال علوم الإنسان

إن الوظيفة التي يقوم بها الوحي في المجالات المعرفية المخلفة ليست على درجة متساوية وحضور النص القرآني أو الحديثي ليست له نفس الأهمية المعرفية من حيث الوظيفة التي يؤديها ، إن النص قد يستقل بإعطاء إجابات نهائية في بعض القضايا ولكنه في قضايا أخرى قد يكون حضوره مجرد التوجيه والترشيد ، فحاجتنا إلى النص قد تقوى أو تضعف بحسب طبيعة المجال المعرفي الذي نعمل فيه .

وعلاقة الوحي بالعلوم الإنسانية علاقة متعددة الجوانب من الصعب أن نلم بمختلف أطرافها في هذا الحيز الضيق . وأهمية العلاقة بين الوحي والعلوم الإنسانية تكمن في أن كلاهما يعالج موضوعا مشتركا هو عالم الإنسان بكل أبعادها المادية والنفسية والعقلية والتنظيمية والأخلاقية ... وهي مواضع لابد وأن يقول فيها الوحي كلمته الفاصلة ولا يتصور أن يستقل بدراستها الإنسان بمعزل عن رقابة الوحي وتوجيهه .

وبدون الدخول في تفاصيل الموضوع نحدد طبيعة هذه العلاقة في اتجاهين ، الأول يخص بعض التوجيهات والقيود المنهجية التي يفرضها الوحي لتقترب هذه العلوم من الصواب ، والثاني يخص بعض المعلومات الجاهزة التي يكشف عنها الوحي والتي من شأنها أن تعين هذه البحوث .

(١) المستوي الأول : يمكن أن تستفيد من الوحي مجموعة من القواعد المنهجية تمكن هذه العلوم من تحقيق موضوعيتها نعرضها مختصرة :-

(أ) شمولية الوحي واستيعابه لمختلف النشاطات الإنسانية المادية منها والروحية من شأنه أن يفتح آفاقا واسعة أمام العلوم الإنسانية لتخرجها من إطارها المادي الضيق الذي وجدت فيه والذي انتهت معه إلى اختزال الإنسان في جوانبه المادية مع إغفال جوانبه الروحية والنفسية والعناصر الجمالية .

(ب) إن هذه الشمولية يمكن أن تفتح آفاقا جديدة بإمكانها أن تغير الصورة التقليدية لمفهوم العلمية الذي استقرت عليه هذه العلوم فتحرر العلمية من سلطة النزعة التجريبية كما تمارس في العلوم الطبيعية والفيزيائية البحتة وتعيد الاعتبار للإنساق المعرفية التي تعتمد الدين مصدرا معرفيا ، وهنا فقط تتحرر العلمية من رواسب التاريخ الثقافي الغربي الذي يقيم تعارضا بين الأسلوب العلمي والأسلوب الديني في البحث العلمي .

(ج) إن الوحي من شأنه أن يحرر العلوم الإنسانية من المنحنى المادي الذي يكرس النزعة الإلحادية وهي إشكالية غربية محضة ارتبطت بتاريخ الغرب الثقافي . وفي أفق التوحيد الذي يفرضه الوحي تتحول العلوم الإنسانية من مهمة تبرير مشروعية

التصورات المائية حول الإنسان والمجتمع إلى العمل على اكتشاف القدرة الإلهية المبدعة في الإنسان والمجتمع .

(د) إن تعاليم الوحي التي تدعو إلى الصدق والأمانة واحترام الحقوق وحسن الجوار يمكن أن تلعب دوراً أساسياً في إنقاذ العلوم الإنسانية من التوجيهات الأيديولوجية التي كرسست العلوم الإنسانية لأهداف قومية وحكومية استعمارية ... والعلوم الإنسانية لن تتحرر من ثقل الأيديولوجيا الذي يفرضه الوضع الطبقي للباحث وانتمائه الاجتماعي والقومي والسياسي إلا في ظل عقيدة التوحيد التي تونف عن مجموع هذه الانتماءات .

(هـ) العلوم الإنسانية تفصل بين أحكام الواقع وأحكام القيمة بين مجال البحث العلمي ومجال القيم وذلك لأسباب منهجية باعتبار أن القيم التي يبين بها الباحث تقف حائلاً بين تحقيق الموضوعية العلمية المرجوة . والمنهج الإسلامي الذي يرتبط بالوحي يربط الباحث بقيم الحق والعدل ويحرره من ثقل العادات والتقاليد التي يبينها وسطه الثقافي والاجتماعي ويجعله يحتكم إلى القيم العادلة التي تأخذ شرعيتها من الوحي وبذلك تتحقق المعادلة الصعبة في الجمع بين البحث العلمي الموضوعي والاحتكام إلى القيم العادلة التي يفرضها الوحي ، وهي المعادلة التي فشلت العلوم الإنسانية في تحقيقها في ظل القيم الذاتية المنحازة .

(و) العلوم الإنسانية تحكم المتواضعات الإنسانية بما فيها من أعراف وتقاليد وهي بذلك تعمل على تبرير الواقع الاجتماعي الفاسد وتعطي للسلوكيات المنحرفة شرعية الوجود لإفتقارها إلى المقاييس التي تضبط بها قيم الحق والعدل والجمال والتي تتبج لها التمييز بين الثوابت والمتغيرات ، وهي ثقرة لن تتمكن من سدّها إلا في ضوء حقائق الوحي الذي يفصل بين المجالين فيحترم الثوابت ويفرض ضرورة الخضوع لها ويكيف المتغيرات وفق مقتضيات الحق . هذه القواعد المنهجية التي نستخلصها من الوحي سنعود بصورة مفصلة ضم حديثنا عن البدائل المطروحة لتجاوز أزمة العلوم الإنسانية.

(٢) المستوى الثاني : أما عن المستوى الثاني في علاقة الوحي بالعلوم الإنسانية فإن اعتبار الوحي ضمن المصادر المعرفية للعلوم الإنسانية يمكن أن يصحح كثيراً من نتائج هذه العلوم ويقدم معلومات جزئية إضافية تعين على كشف حقائق قد لا يتوصل إليها بمعزل عن الوحي .

إن الوحي يستووب التاريخ الإنساني في خطوطه العريضة ويرسم حركته على الأرض ليس فقط في ماضيه بل في مستقبله أيضاً . وتلك خاصية من خصائصه لا تشاركه فيها المعارف الإنسانية باعتباره " أحكاماً إلهية نهائية تظهر في صيغة الخبر

عما كان وسوف يكون * ولقد أخبر الوحي عن قطيعة الوحي كمصدر معرفي في أكثر من مناسبة كما تدل هذه الآيات قال تعالى : " فلنقص عليهم بعلم وما كنا غائبين " (الأعراف ٧) " فما بال القرون الأولى ، قال علمها عند ربي في كتاب لا يضل ربي ولا ينسى " (طه ٥٠ - ٥١) " ذلك من أنباء القرى نقصه عليك منها قائم وحصيد " (هود ١٠٠) إلى غير ذلك من الآيات .

وخلاصة ما تفيد هذه الآيات أن الوحي يمكن اعتباره وثيقة تاريخية فريدة في تغطية حياة الإنسان الممتدة في أعماق التاريخ وهذا أمر له أهميته في إضاءة جوانب باقت غامضة في تاريخ الإنسان الاجتماعي والسياسي والمالي والقانوني والأسرى والديني ... وهذه أمثلة توضح ذلك : -

(أ) يقدم القرآن حديثا مفصلا عن الجوانب المتعلقة بالحياة الدينية وأنواع العبادات والمعتقدات والصراع الذي اشتد بين أنصار العقيدة القائمة على التوحيد وأصحاب العقائد الوثنية وأنواع الممارسات التعمدية وأنواع العبادات القائمة على الوحي كالصلاة والصيام والحج ... وعبادة الأصنام والكواكب ..

(ب) يكشف القرآن عن النظم القانونية التي كانت سائدة عند الأمم السالفة كالقصاص في التشريع ، وبعض المعاملات المصرفية في البيوع ، وبعض الأخلاقيات التي تميزت بها بعض الشعوب وأصبحت ظاهرة تستحق التسجيل كالعادات السيئة التي انتشرت بين قوم لوط وبعض الجوانب النفسية التي حدثت شخصية بعض الشعوب عبر التاريخ توارثها جيل بعد جيل كما هو الحال مع بنى إسرائيل الذين رسخت فيهم الوثنية وسفك الدماء وقتل الأفراد وإباحة المحرمات وشدة الكراهية والحسد ..

(ج) يكشف القرآن عن بعض الظواهر الاجتماعية التي سادت تلك المجتمعات كظاهرة التقليد والترف والظلم والاستبداد في الحكم والأجرام وواد البنات واحتقار المرأة وظهور الطبقة ، طبقة رجال الدين ، طبقة الحكام المستكبرين ، طبقة المستضعفين ..

(د) يكشف الوحي عن الصور الأولية لنشأة النظم الاجتماعية التي سادت عند الإنسان الأول ، وقد اعتقدت النظريات الانتروبولوجية أنها نظم بدائية في أصلها بصورة تلقائية واعتبرت المجتمع بعائته وتقاليده هو المسئول الأول عن إيجادها .

وهذه الصور المشبوهة يعاكسها الوحي كلية إذ يؤكد أن الأصل في النظم التي عرفها الإنسان الأول ليس الصورة التي تعكسها مظاهرها المرضية لأن المظاهر تعتبر أمرا طارئا في حياة الشعوب والمجتمعات لم تتجذر فيها إلا بعد ما فقدت الفطرة قوتها الدافعة لتبتدع أشكالا من النظم المنحطة ، كما ينكر الوحي تجاهل الأصل الإلهي لهذه النظم .

(و) بخصوص تطور المجتمعات البشرية ، حاول علماء الاجتماع أن يتطلعوا إلى اكتشاف القوانين الاجتماعية التي تخضع لها المجتمعات البشرية في مراحل تطورها ، ظهرت نظريات متعددة متضاربة كنظرية الانتقاء الطبيعي ونظرة كونت في قانون الأحوال الثلاثة والنظرية الماركسية ، وكلها تقع في التعميم إذ أن صياغة قانون من هذا النوع يعد ضرب من الوهم عبر عن ذلك منتقدوهم .

وحيثما نعود إلى الوحي نستقرئ من خلاله القانون المحكم في سير المجتمعات وضبط حركتها عبر التاريخ والموجه لمؤسساتها ونظمها والذي يرسم أفاقها المستقبلية نجده يرتبط بوجود عقيدة دينية ، فنقطة الانطلاق في تكوين المجتمعات كانت عقيدة دينية كما أن الثورات الاجتماعية المعظمى والانقلابات التاريخية الكبرى في تاريخ الإنسانية كانت مرتبطة بالأنبياء ، والرسالات السماوية . وقد سجل القرآن العلاقة الطردية بين سلامة العقيدة واستقامة الناس عليها وبين توازن واستقرار المجتمعات وبالعكس . وفي مجموع الأحداث التاريخية التي عرفت البشرية في نهوضها ونكوصها يسجل القرآن سننا مطردة تحكم بسير هذه الحركات وهي لا تخرج عن كونها سننا هادية أو مدمرة .

(ز) التنبؤ بمستقبل المجتمعات البشرية : التنبؤ بمستقبل المجتمعات البشرية كان مطمحاً تسمو إلى تحقيقه العلوم الإنسانية ، ولكن هذا التنبؤ أخذ طابعاً إيديولوجياً بعيداً عن البحث العلمي . لقد أصرت النظريات الرأسمالية على حتمية تحول الإنسانية إلى فلك الرأسمالية ، وبالمقابل أصرت النظريات الماركسية على حتمية تحول الإنسانية إلى فلك الشيوعية . وإذا تركنا هذا الجدل الإيديولوجي جانباً نجد أن الوحي يحكم بأن المستقبل للإسلام وهو أمر له أهمية بالنسبة للباحث المسلم في إعادة الثقة إلى الأمة بمستقبلها وبعيد إليها روح الحركة والانطلاق .

ثانياً : اعتبار التوحيد أساساً نظرياً ومنهجياً في تأطير البحوث العلمية :

يشكل مبدأ التوحيد الأساس الاعتقادي والإطار النظري الذي ينبغى أن يوجه البحث العلمي وتنظم فيه الدراسات الميدانية الجزئية وتفسر في ضوءه كل الظواهر الاجتماعية والنفسية والتاريخية ...

إن أية محاولة نقدية جادة تسعى إلى تخليص العلوم الإنسانية من نزعتها المادية والإلحادية لابد من إبراز الأساس الاعتقادي الصحيح الذي تنطلق منه متركز عليه في نظرتها إلى الإنسان والمجتمع والحياة ككل بدل الأسس الإيديولوجية المادية التي ظلت تحكم سيرها .

إنه من المسلم به أن كل مذهب أيديولوجي يرتكز على أساس فلسفي يقوم عليه بناؤه كله ويحدد تصوره للوجود ونظراته العامة إلى الإنسان والمجتمع والكون والحياة وهذا الأساس الفلسفي عنه تتفرع نظمه أي قواعد سلوك الإنسان فردا وجماعة في الأخلاق والاقتصاد السياسة والأسرة (١) ...

والتوحيد هو الأساس الفلسفي والاعتقادي الذي تركز عليه المذهبية الإسلامية وتقيم عليه تصورها وتحدد وفقه أهدافها ، فالعلوم الإنسانية التي تتأسس فلسفيا على العقيدة الإسلامية لابد وأن تعترف أن الإنسان يعيش في ملكوت الله ويخضع لنظامه وسننه في الوجود والاجتماع وأن كل ما في الكون يرجع إلى الله في الخلق والمعاد والمبدأ والمصير .. ومن ثمة فإن المهمة الأولى لهذه العلوم تعمل على اكتشاف النموذج الإلهي في الأخلاق والسياسة والاجتماع والتنظيم وأن تميد تنظيم نفسها في ضوء هذا المبدأ .

إن النظريات الفلسفية والاجتماعية والنفسية والأخلاقية .. التي تهيم على الفكر الإنساني اليوم رغم ما بينها من اختلافات تلتقي حول النظرة المادية لقضايا الإنسان والمجتمع والطبيعة ، وهنا تكمن الفوارق الأساسية مع المذهبية الإسلامية التي تهدف إلى التأكيد على اكتشاف القدرة الإلهية المبدعة في الإنسان والمجتمع والطبيعة .

بالرغم من الاتفاق الظاهر بين هذه النظريات حول مشروعية التصورات المادية للعالم إلا أن لكل منها نسقها الخاص ومنطلقاتها المنهجية الخاصة . إن النظرية الماركسية على سبيل المثال عندما قامت بتأسيس مفاهيمها عملت على رفض كل التصورات الغربية حول القضايا الاجتماعية والإنسانية والطبيعية وعملت على إعادة صياغتها في ضوء مفاهيمها وفي ضوء منطقها الداخلي الذي تملبه منظومتها الفكرية .

إذا كنا نحن اليوم بصدد التأصيل المنهجي للعلوم الإنسانية فإن مهمتنا الأساسية أن نعيد هيكل هذه العلوم ونعيد إعادة صياغة جهازها المفاهيمي في ضوء متطلبات النسق الفكري الذي تفرضه المذهبية الإسلامية .

إن إسلامية العلوم الإنسانية تقتضي ضرورة تحريرها من الأنساق المعرفية الأخرى التي تقف على النقيض تماما من نسقها الغربي ، وبنائها من جديد على ضوء منطقها الداخلي وصياغة مفاهيمها في ضوء نظامها المعرفي ككل .

إن الدعوة إلى تأصيل المنهج الإسلامي لعلوم الإنسان ينبغي أن يكون بالضرورة مؤسسا بالشكل الذي يجعلها تنظر إلى مجموع القضايا التي تطرحها وفق النسق الداخلي للإسلام وفلسفته في الوجود حتى لا تفقد خصائصها الذاتية وتفقد هويتها وتثوب في أنساق ومناهج أخرى معارضة لها .

(١) في هذا المجال ينظر محمد المبارك ، مجلة المسلم المعاصر ، ص ١٧ .

إن العلوم الإنسانية قد كرسّت مفاهيمها المادية في إعادة صياغة مختلف المؤسسات الحديثة وأخذت هذه المؤسسات طابعاً نضالياً ضد كل ما يتصل بالمظاهر الدينية وهو أمر كانت له نتائج خطيرة فقد فرضت المنظومة العلمانية والمادية والإلحادية هيمنتها على كل المستويات وأصبح النموذج العلماني للمجتمع يفرض نفسه بالقوة ويلغى كل تجربة اجتماعية ذات نسق مخالف .

لقد عملت العلوم الإنسانية التي تبلورت في الغرب وامتد تأثيرها إلى خارج حدوده الجغرافية عملت على صبغ كل مظاهر الحياة أخلاقياً واجتماعياً وسياسياً واقتصادياً وفكرياً وتربوياً ... بصبغتها المادية وتلوينها بلونها العلماني ، ولم تنج مؤسساتنا على مستوى العالم الإسلامي من هذا التأثير الذي غير بنيته من أساسها وحولتها من بنية دينية تقليدية ممتدة إلى بنية مدنية حديثة ولكنها علمانية مناقضة لمبادئنا ومنظومتنا الفكرية .

وإذا كنا اليوم على مستوى العالم الإسلامي على الأقل نسعى إلى إعادة الاعتبار للنموذج الإسلامي ونعمل على إعادة هيكلة مؤسساتنا على اختلاف تخصصاتها بما يتفق والنموذج الإسلامي فإن أول خطوة في هذا الطريق ينبغي أن تمس الإحساس التصوري والجهاز المفاهيمي الذي أفرزته هذه المؤسسات ، أعني الأساس المعرفي والفكري والثقافي وهو أمر يمس البنية المعرفية للعلوم الإنسانية المهيمنة على ساحتنا الفكرية ، ولا أتصور إمكانية تغيير جذري في مؤسساتنا مادامت البنية المعرفية التي تفرزها غير مؤسسة بالشكل الذي يرتضيه مجتمعنا الإسلامي .

ثالثاً : تحرير مفهوم العلمية من صيغتها الحسية الضيقة

(١) إسقاط المنهج التجريبي على العلوم الإنسانية :

في ظل الظروف الثقافية التي أفرزت منهاج العلوم أصبح مفهوم العلمية يجمل معنى خاصاً يتلخص في مجموع العمليات المرتبطة بالمجال المحسوس واختزال المجالات ذات الطبيعة غير الحسية في جوانبها المادية . لقد فرض عليها النموذج التجريبي كمنهج معرفي وحيد يستبعد كل نسق معرفي آخر ، وحتى البدايات الأولى لمحاولات التأسيس المنهجي لهذا العلم كانت تتجه نحو هذا الأسلوب كما يدل على ذلك مصطلح " علم الفيزياء الاجتماعي " الذي أطلقه كونت ليصف به علمه الجديد . وربما كان السبق الزمني للعلوم الطبيعية على العلوم الإنسانية وما حققته من إنجازات علمية تأثير كبير في السعي على تجاوز المنهج التجريبي مجاله الأصلي : عالم الفيزياء والطبيعة إلى عالم الإنسان .

لم تكن هذه القناعة المنهجية عامة عند كل الباحثين في العلوم الإنسانية ومع ذلك صبغت هذه الدراسات بصبغتها الحسية إلى حد بعيد . وهذا الفريق من الباحثين الذين يسلكون هذا المسلك يفترضون أن الموضوعات التي يدرسونها لها طبيعة مادية صرفة ، ويفترضون أفرادا عديمي الإرادة يخضعون لجبرية القوانين الاجتماعية التي تقابل القوانين الطبيعية و بذلك يتجاهلون الفوارق الموضوعية والمنهجية التي تفصل بين المجالين ، مجال الطبيعة الجامدة ومجال الإنسان الحي بكل تفاعلاته وصراعاته ورغباته وميولاته وتقلباته

إن الفوارق القائمة بين المجال الطبيعي والإنساني فوارق متنوعة وجوهرية تصادفنا على مستوى العلاقات المنظمة لكل منها كما تصادفنا على مستوى طريقة الإداري .

على المستوى الأول نجد أن العلاقات القائمة بين الظواهر الطبيعية تتميز بنوع السببية والعلية وهي قابلة للقياس وتستعمل مصطلحات كمية وعددية تتصل بالحجم والمسافة ، أما في العلوم الإنسانية فمع أننا نسلم بكون الحوادث الإنسانية تمضي وفق سنن اجتماعية إلا أنه يتعذر استعمال وحدات قياسية معانلة بالرغم من اعتمادها إجراءات معانلة كالإحصاء والاستمارة ... إن هذه الإجراءات لا تغير من طبيعة الموضوعات الإنسانية شيئا ، فنحن على سبيل المثال لا نستطيع أن نقدم قياسات كمية أو عددية لعادات الناس وأخلاقهم وسلوكهم وأفكارهم وتصوراتهم ومعتقداتهم ، ولكننا في مقابل ذلك نستعمل تقويما مغايرا يتصل بالكيف والنوع وتبرز مقاييس أخرى تتصل بالواجب والغاية والواقع والأغراض ..

ولقد ظهر في المهتمين بالعلوم الإنسانية فريق من العلماء اعترضوا على تطبيق المنهج الطبيعي في عالم الإنسان ، ولعل العالم الألماني فلهم دلثي من الأوائل الذين أثاروا هذا الموضوع . وفي رأيه أن العالم الطبيعي لا يمكن ملاحظته إلا من الخارج وبالعكس لا يمكن أن نفهم العالم الإنساني إلا من الداخل ، كما أن العلاقات الموجودة بين ظواهر العالم الإنساني ليست علاقات علمية آلية كما هي الحال بالنسبة للعالم الطبيعي فهي تخضع للقيمة وترتبط بالهدف وهو أمر يتعذر معه سعي الدراسات الإنسانية إلى صياغة قوانين اجتماعية عامة وشاملة (١) .

ومع أننا نسلم مع دلثي بكون الفعل الإنساني ليس فعلا آليا سكونيا بقدر ما هو فعل حر مبدع ومتغير وشديد التعقيد إلا إن هذه الخصوصيات لا تنفي خضوع عالم الإنسان لقوانين اجتماعية عامة وشاملة وإمكان صياغة هذه القوانين بالنظر إلى سير الحركة الإنسانية عبر التاريخ .

(١) تمهيد في علم الاجتماع ، ص ٦٨ ، بروتوميد

إن الحوادث الإنسانية إذا نظرنا إليها كأحداث آتية جسدتها فترة تاريخية معينة ستظهر بلا شك أحداثاً فردية وفريدة لا تتكرر عبر التاريخ . ولكننا إذا نظرنا إليها في سياقها التاريخي الذي ينتظمها ولاحظنا تماثل الأسباب وما ينتهي إليه من تماثل في النتائج ، أدركنا أن الحوادث الإنسانية تمضي وفق قانون عام ينظمها .

إن الوقائع الإنسانية تختلف عن بعضها البعض حسب الظروف الزمانية والمكانية التي تفرزها وهذا ما يعطيها صورتها الفردية والفريدة في التاريخ الإنساني ، ولكن استقرار هذه الحوادث في سياقها التاريخي العام يكشف عن الترابط المنطقي بين النتائج وأسبابها ، وهذا الترابط هو الذي يتيح لنا استخلاص القانون العام الذي تخضع له هذه الوقائع التاريخية الجزئية .

وإذا عدنا إلى حديث القرآن عن تجارب السابقين نجد أنه يركز على هذه العلاقات السببية الكامنة بين ظاهرة وأخرى أكثر مما يركز على تقديم وصف لوقائع متناهية ، فحديثه عن تبدل المجتمعات تغلب فيه الصيغة المجردة على ذكر الحوادث المنفردة . وفي مجموع هذه الحوادث التي تكررت وقائعها مع اختلاف ظروفها الزمانية والمكانية يسجل القرآن الكريم وجود قانون أو سنة اجتماعية تحكم سير هذه المجتمعات . ويذكر القرآن الكريم أن لله سننا في الأمم والجماعات ويدعو إلى التفكير فيها التدبر لفهم مغزاها واستكشاف دلالاتها الاجتماعية ولس معانيها التاريخية كما تسجل ذلك الآيات القرآنية التالية : " سنة الله في الذين خلوا من قبل ولن تجد في سنة الله تبديلاً (الأحزاب ٢٦) . " قد خلت من قبلكم سنن فسيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين (آل عمران ١٣٧) .

أما على المستوى الثاني المتعلق بطريقة الإداري فتظهر هذه الفوارق واضحة حيث تعتمد العلوم الطبيعية على الملاحظة المباشرة فتتقدم المادة نفسها كمعطى خارجي بينما تقدم الظواهر الإنسانية نفسها في صورة مجموعة تفاعلات ونظام من العلاقات شديد التعقيد لا يخضع لحركة جبرية ثابتة . ونتيجة لهذه الخصوصيات دعا بعض العلماء إلى ضرورة تجاوز الملاحظة الخارجية - في عالم الإنسان - إلى الملاحظة الداخلية وهو ما أسماه لوي ورت " بالاستبصار " ^(١) وعبر عنه دلثني بالفهم ^(٢) . وهذه الفكرة تقوم على أساس أن تصرفات الإنسان وتفكيره .. لا يمكن التعرف عليها بطريقة الملاحظة الخارجية فقط بل عن طريق الملاحظة الداخلية أي بفهم المعاني التي تعبر عنها هذه التصرفات وهي معاني تابعة من شعوره وإحساسه الداخلي .

(١) ينظر مقدمة ترجمته الانجليزية لكتاب كارل مانهيلم الايديولوجيا والطبائعية مقدمة في علم اجتماع المعرفة ص ١٢
(2) Introduction à l'étude des sciences humaines, p.15 Dilthey (P.U.F.). 1er édition, Paris 1942

ومن حيث الأدوات المستعملة نجد العلوم الطبيعية كما تقول الناقدة مادلين جرافيتي تطورت بفعل اكتشاف الأدوات المناسبة لنوع الظاهرة المشاهدة وهو أمر لا نملكه في مجال الإنسانيات والوسائل المستعملة لأتوات التسجيل المرئية والصوتية .. توفر لنا إمكانية إعادة التجربة وتمديد المشاهدة أكثر من التحقق في الكشف عن الظاهرة ، وهي لا تسمح لنا بأن ندرك أمورا أخرى أو أشياء أخرى أبعد ^(١) .

٢ - تنوع الأساليب المنهجية العلمية :

ليس بإمكاننا أن نجعل مفهوم العلمية مقتصرًا على أسلوب معين دون آخر وهذه الحقيقة يعترف بها الوضعيون أنفسهم . يقول د. زكي نجيب محمود " الحق أننا لو أردنا أن نعطي للعلم تعريفا جامعا مانعا بحيث يصدق على كل العلوم ويمنع ما ليس علما من الدخول فيه لما وجدنا الأمر هينا ميسورا شأنه شأن التعريف الجامع المانع بالنسبة إلى معظم الأشياء، فلأن رأينا أن ما يميز علما ما لا يميز علما آخر فلن نعجز عن حصر طائفة من الخصائص لابد أن تتوافر بعضها على الأقل فيما نسميه علما وقيمن نسميه علما . على أننا واجدون من الصفات الأساسية ما يصدق على كل علم إلى جانب ما يميز العلوم بعضها عن بعض ^(٢) وعلى مستوى الحضارات والمنظومات المعرفية التي شهدتها التاريخ المعرفي الإنساني يعترف الكتاب والنقاد الغربيون أنفسهم أن كلمة " علم " لم يكن لها دائما المعنى الخاص الذي نفهمه في أيامنا هذه وهو المعنى الحسي للكلمة . فأرسلوا أكد أن العلم يتعلق بالضروري والخالد، والعصور الوسطى اعتبرت الحقيقة القصوى في النظام الديني ، وتعنى هذه الكلمة في الخطاب الديني (الكثسي) معرفة الله عن العالم ، وفي القرن التاسع عشر أقصت الاستيمولوجيا (الفريية) " الله " عن العلم وهذا المنظور يسمح لنا أن نثبت بأن فكرة العلم متغيرة تاريخية وإنه في الوقت الحالي يمكن أن نميز بين عدة تصورات للعلم ^(٣) .

إن اعتراف النقاد الغربيين باعتبار كلمة العلم متغيرة تاريخيا تكفي للدلالة على أن الجمود على صيغة معينة للعلم ليس أمرا إلزاميا ولا مطلوبا وأنه بإمكاننا أن نبحث على أنواع من الأساليب العلمية تختلف في طريق استدلالها وتتفق في أهدافها ، والنتيجة التي يمكن أن نخلص إليها أن العلم أسلوب في المعرفة يهدف إلى اكتشاف الحقيقة ، ولابد أن تتوافر خصائص معينة في النتائج التي يقررها لكي تثبت العلمية كالصدق والتعميم والموضوعية .

إن فكرة ما أو نظرية ما تكون علمية إذا كانت مطردة مهما اختلفت الظروف الزمانية والمكانية وتكون علمية إذا كانت صادقة في أخبارها بحيث تكون مطابقة للواقع وتكون

1) Méthodes des sciences sociales, p. 158

(٢) المنطق الوضعي ٢٤/٣ .

3) Méthodes des sciences sociales p. 27 - 28

علمية إذا كانت موضوعية مجردة من الأهواء الشخصية والتخمينات الذاتية بحيث تكون تأكيداتها مؤسسية على حجج أو أدلة سواء كان هذا الدليل استنتاجيا أو استنباطيا أو تجريبييا أو تاريخيا مؤسسا على الوثائق والشهادات (١) .

ولقد أدرك علماء المناهج الفوارق الموجودة بين مجالات العلوم ومن ثم ضرورة تنوع المناهج العلمية المتبعة في التحليل والدراسة وهي مناهج متنوعة ومحل اختلاف بين المتخصصين ومع ذلك يمكن أن نذكر بعضا منها مما يعتبر محل اتفاق .

من هذه المناهج المنهج الاستنباطي وهو يعتمد على طريقة الاستنتاج المنطقي ويعتمد على قرائن دالة وأثار معبرة ، يسير فيه الباحث من مبدأ محدد مسلم به سلفاً إلى قضايا تنتج عنه بالضرورة وهو المنهج المستخدم في الرياضيات على الخصوص .

ومنها المنهج الاستقرائي الذي يعتمد على الانتقال من الحكم على البعض إلى الحكم على الكل على سبيل المثال التعميم وذلك بملاحظة الجزئيات وإيراد التجارب عليها كلما أمكن ثم الارتقاء إلى نتائج عامة في صورة قوانين .

ومنها المنهج التاريخي أو الاستردادي الذي يقوم على الوثائق وتقديرها وتحقيق الوقائع التاريخية والتأليف بينها وتفسيرها ..

ومنها المنهج الفلسفي الذي يقوم على صياغة الفروض من أجل الوصول إلى تعميمات نظرية، وهو رغم ما يؤخذ عنه من تجريد يمكن اعتباره مكملاً للمنهج التجريبي إذ يمكن أن تكون الحقائق العلمية أساس النظريات الفلسفية كما تخضع هذه بدورها للبحث العلمي .

ومنها المنهج التجريبي الذي يخضع للملاحظة والتجربة وقياس وضبط المتغيرات المختلفة .

ومنها المنهج النقلي وهو يكاد يكون خاصاً بالحضارة الإسلامية ، أصله علماء الحديث وحددوا ضوابطه في الرواية والنقل والتوثيق والإسناد وهدفه الوصول إلى تحقيق الرويات من جهة المتن والسند ، وهو منهج اقتصرت به المنظومة المعرفية الإسلامية باعتباره مصدراً معرفياً تثبت عن طريقه كثير من معلوماتنا ويكشف على كثير من الحقائق في مجالات مختلفة إنسانية وطبيعية ، ويتمتع بأكبر قدر من اليقينية والصدق والموضوعية (٢) .

(١) J. Picard et G. . Pascal, Cours de philosophie, La logique et la morale, Tome 2, P.136, éd. Bordas, 1964 .

(٢) لمزيد من التفصيل ينظر المصادر الآتية : عائشة عبد الرحمن مقدمة في المنهج ، صفحات ٥٦ ، ٥٧ ، ٧٩ ، مهذب البحوث والدراسات العربية ، ١٩٧١ وأحمد فؤاد باشا ، فلسفة العلوم بنبذة إسلامية ، ص ١١٦ - ١١٧ ، أحمد بدر : أصول البحث العلمي ومناهجه ، ص ٢٢٢ وكالة المطبوعات الكويت ، ط ٤ ، ١٩٧٨ ، عبد الرحمن بنوي : مناهج البحث العلمي ص ٥ ، دار النهضة العربية ، ١٩٦٣ .

وإذا كان غرض الرواد المؤسسين مناهج العلوم من تمثل المنهج التجريبي هو تحقيق أكبر قدر ممكن من الموضوعية والعلمية في مجال العلوم الإنسانية فإن الشيء المهم في المنهج التجريبي أكثر من عملية التجريب نفسها هو منطقها الذي يمكن أن يتوافق مع العلوم الإنسانية ، فالمنهج التجريبي يهدف إلى دراسة علمية صرفة ، وأي منهج علمي لا يقصد به التزام قوالب وخطوات معينة لذاتها يلتزمها الباحث في كل الظروف وإنما القصد من المنهج هو ترتيب خطوات البحث بالشكل الذي يضمن للباحث التوصل إلى نتائج علمية مهما اختلفت الوسائل المعتمدة . هذه القناعة كما تقول مادلين جرافيتس لم تكن مقبولة دائما غير أن أعمال وتأملات علماء الاجتماع حملت الباحثين في العلوم الاجتماعية على اعتبار أن منطق المنهج التجريبي يجب أن يلهم كل تفكير علمي سواء في هذا المجال أو في غيره وسواء تمت التجربة أم لا (١) .

والقاعدة العامة التي نصل إليها بعد هذا التحليل هو ضرورة التوسع في مفهوم العلمية وتحرير البحث العلمي من نزعة الحسية التجريبية الضيقة التي فرضت عليه لأسباب موضوعية تعود إلى الحثييات التي نما فيها الفكر الغربي ولا يصح تدويلها وتعميمها .

رابعا: تحقيق الالتزام العلمي وتحرير البحث العلمي في الانحياز الأيديولوجي :

لقد قامت محاولات نقدية داخل الحقل المعرفي تسعى إلى تحقيق موضوعية البحث العلمي في العلوم الإنسانية بتجريبها من نزعتها الأيديولوجية ، ولكن يبدو أن هذه المحاولات فشلت في تحقيق مهمتها الصعبة ، مما جعل البعض يعتقد أن العلوم الإنسانية علوم أيديولوجية بالضرورة وأنه لا مناص من التخلص من النزعات الذاتية والأهداف الخاصة مادامت هذه العلوم مرتبطة بالإنسان ، وما دام الإنسان نفسه مرتبط بأهداف ومحكوم بقيم تملئها مصالحه الطبقية والسياسية ومتأثر ببيئته وظروف نشأته .

لقد ظهر تأثير مثل هذه المواقف الإنسانية على نتائج البحث بشكل حاد إلى درجة أن بعض النقاد أعلنوا " أن الموضوعية الكاملة في العلوم الإنسانية مستحيلة التحقيق ومن العبث أن نتوقع من العلوم الإنسانية أن تقدم إجماعا أو اتفاقا حول الوقائع وتفسيرها (٢) .

عند هذا الحد من التحليل يظهر أن هناك تعارضا بين الالتزام الأيديولوجي الذي يقتضيه من الباحث أن يلتزم بالدفاع عن قضايا مجتمعه والاحتكام إلى القيم التي

Méthodes des Sciences Sociales p. 359

(١)

Méthodes des Sciences Sociales p. 312

(٢)

يدين بها ، وبين الالتزام العلمي الذي يقتضى منه الحياد وعدم التحيز والتجرد من كل هذه المؤثرات .

إنه من المسلم به عند النقاد أن الإنسان محكوم بقيمه وأن إنسلاخه عن تكوينه المعرفى والفكرى أمر متعذر إطلاقاً ، وفى نفس الوقت هناك تأكيد وإصرار على ضرورة تحقيق الموضوعية العلمية فى مجال الدراسات الإنسانية . والسؤال المطروح هو كيف يمكن أن نحقق هذه المعادلة الصعبة ؟ كيف يمكن أن نحقق موضوعية البحث العلمى دون أن نطالب الباحث بالانسلاخ عن مكوناته الفكرية والقيمية ؟ قد يبدو هذا الأمر لأول وهلة من قبيل المستحيلات لأنه جمع بين المتناقضات ولكن النظرة التحليلية المتأنية تؤكد إمكانية تحقيق هذا الأمر إذا توافرت شروط ومواصفات معينة فى القيم التى يدين بها الباحث ويحتكم إليها .

لا أحد ينكر كون القيم والمبادئ التى يعتنقها الإنسان ليست كتجانسة ومتفقة فى تصوراتها ونظريتها إلى مشكلات الحياة الإنسانية ، ومن جهة أخرى نرى أنه من الخطأ أن نعتبر هذه القيم والمبادئ والمثل على مستوى واحد ودرجة واحدة من الصدق واليقين ، والتسليم بهذين المبدأين يترتب عنه بالضرورة أن نعيد النظر فى التصور الغربى لتحقيق موضوعية البحث العلمى .

إن السؤال المطروح هنا لا يتعلق بتجريد الإنسان من قيمه ومبادئه باعتباره أمراً مستحيل التحقيق ، بل إن السؤال المطروح يتعلق بطبيعة تلك القيم والمبادئ التى توجه الباحث وتدفعه إلى تبنى موقف أو إعطاء تفسير ما .

إن طرح السؤال بهذا الشكل يكشف عن الزيف الذى يكتنف كثيراً من القيم التى يدين بها الإنسان وهو الزيف الذى ينعكس بشكل سلبي على استنتاجاته وتخيالاته ، وبالمقابل يكشف عن مبادئ وقيم الحق والعدل التى تنعكس على تفكيره ونتائج بحثه .

إن هذا التميز الذى نقيمه على مستوى القيم يجد مبرراته داخل المنظومات الفكرية السائدة نفسها لاختلاف الدلالة المعرفية والايديولوجية التى تحملها كلمة القيم من بيئة إلى أخرى . إذا عدنا إلى القواميس الغربية المتخصصة نجد أن القيمة تطلق على " الاعتقاد أن شيئاً ما ذا قدرة على إشباع رغبة إنسانية وهى صفة الشئ التى تجعله ذا أهمية لفرد أو جماعة . والقيمة على وجه التحديد حقيقة سيكولوجية قابلة للقياس بأى وسيلة من وسائل القياس التى توصل إليها العلماء حتى الآن ... " (١) .

والقيمة فى معناها الغربى ترتكز أساساً على عنصر التقدير الشخصى فهى تعود إلى اهتمام الشخص وتقديره ، أو اعتقاده ورغبته ، واستهجانه وقبوله أو رفضه

(١) فريتشد وآخرون ، قاموس علم الاجتماع ، ص ٢٢٦ نقلاً عن : فوزية دياب القيم والمعادن الاجتماعية ، ص ٢٦ ، دار الكتاب العربى للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٦ .

ومفاضلته أو اختياره وميوله أو تصوره .. وكل هذه المعاني تعتبر عناصر شخصية وذاتية يحسها الإنسان على نحو خاص به وهي عناصر وجدانية وعقلية غامضة تعتمد على الشعور الداخلى للشخص وعلى تأملاته الباطنية ومزاجه وذوقه وهواه مما يجعل القيمة غير خاضعة للقياس (١) .

إن أهم ما تميز القيم في عرفها الغربي أنها شخصية وذاتية والمقياس فيها هو الشخص نفسه وليست موضوعية ولا مستقلة عن ذاته وإحساسه ورغباته ولا تتعلق بمقاييس خارجية تضبطها ولا وجود لمثل هذه المقاييس .

هذا المعنى الذى توحى به دلالة الكلمة فى الثقافة الغربية يتصادم تماما مع المعنى الذى تحمله دلالة الكلمة فى سياقها الإسلامى . إن القيم فى الإسلام إذا استثنينا دائرة المباح التى يملك فيها الإنسان حرية الأخذ والترك والقبول أو الرفض .. قيم محكومة بمقاييس موضوعية خارجة عن رغبات الإنسان واختياره واستهجانه أو استحسانه ، فليس له أن يقبل شيئا ما أو يرفضه أو يصدر حكما ما بالإيجاب أو السلب إلا إذا كان هذا الحكم مؤسسا على قيمة موضوعية تجد شرعيتها فى الوحي كمعطى خارجى مستقل عن ميولات الإنسان ورغباته . فى هذا السياق يمكن أن نستأنس ببعض الشواهد القرآنية والحديثية الواردة فى الموضوع والتى يرجع مقياس الحب والكراهية إلى عناصر موضوعية تقع خارج دائرة الإنسان ، من ذلك قوله تعالى: ﴿ فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدون فى أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما ﴾ (النساء ٦٥) ﴿ وإن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهوائهم ﴾ (المائدة ٤٩) ﴿ وما كان للمؤمن أو مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ﴾ (الأحزاب ٣٦) ﴿ كتب عليكم القتال وهو كره لكم وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم والله يعلم وأنتم لا تعلمون ﴾ (البقرة ٢١٤) . وفى الحديث " لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعا لما جئت به " .. فهذه بعض النصوص وأمثالها كثيرة ، تجعل مسألة القيم التى يتعلق بها الإنسان ويستوحى منها مثله مسألة خارجة عن ذات الإنسان ورغباته وميولاته ، بل إنها على العكس من ذلك تماما قد تقف فى أحيان كثيرة ضد هذه الميولات والرغبات .

ونفس الأمر يقال بالنسبة للميولات الايديولوجية ، إن الايديولوجيا فى معناها الغربى تنمى نظاما من الأفكار المتداخلة كالمعتقدات والتقاليد والمبادئ والأساطير التى تؤمن بها جماعة معينة أو مجتمع ما وتعكس مصالحها واهتماماتها الاجتماعية والأخلاقية والدينية والسياسية والاقتصادية والنظامية وتبريرها فى نفس الوقت . وتقوم

(١) المرجع السابق ، ص ٢٥ .

الايديولوجيا بمهمة التبريرات المنطقية والفلسفية لنماذج السلوك والاتجاهات والأهداف وأوضاع الحياة العامة السائدة (١) .

إن الباحث الملتزم ايديولوجيا حسب هذا المعنى هو الذى يلتزم بالقيم التى تملئها مصالحه الطبقية ومن هنا يتحول من البحث العلمى المحايد إلى تبرير مجموع الأفكار والمعتقدات والميولات التى يعتنقها وهو أمر يتعارض بالضرورة مع الموضوعية العلمية لتعدد وجهات النظر الشخصية بتعدد الفئات الاجتماعية ومصالحها .

وهنا لا سبيل لتحقيق الموضوعية العلمية إلا فى إطار " ايديولوجيا " ترتفع عن المصالح الطبقية والنزعات الشخصية والتى لا تمكس مصالح طبقية بعينها ولا تخدم قومية نون أخرى ولا تنتصر لفئة نون أخرى ولا تتأثر بالبيئة الثقافية ولا تخضع لمجموع التقاليد الاجتماعية . وليست هناك ايديولوجيا بشرية يمكن أن تزعم امتلاكها لمثل هذه المواصفات وترتفع إلى مستوى هذا الحياد غير المذهبية الإسلامية باعتبارها مصدرها الإلهى الذى يرتفع عن المصالح والأهواء البشرية ويأخذ شرعيته مباشرة من المصدر الإلهى الحق الذى يقوم على الحق والعدل وفى هذه الحالة فقط يكون الباحث الملتزم عقائديا وايديولوجيا ملتزم كذلك علميا ، إذ أنه عندما يحتكم فى تحليلاته وتفسيراته إلى مجموعة من المبادئ والقيم الموضوعية لا يكون معبرا عن مصالح ذاتية ولا يعكس مصالح طبقية وإنما يهدف إلى إقرار الحق المجرد .

وفى ظل هذا التطور فقط تحقق تلك المعادلة الصعبة التى سبق الإشارة إليها والتى تقتضى رفع التعارض بين الإلتزام الايديولوجى والإلتزام العلمى ، وذلك من خلال التأكيد على أن تحقيق الموضوعية العلمية فى العلوم الانسانية لا يمكن فى تجريدتها من طابعها العقائدى وإنما يمكن فى تعيين المذهبية الصحيحة التى تتجاوز المذاهب صراع المصالح ، ويؤكد هذا المنطلق أن الإسلام نفسه لا يرضى لنفسه ولا لأتباعه أى عنوان عنصرى أو طبقى أو مطلق ... فالمعتقون للإسلام لا يتميزون عن غيرهم بعنوان معين كالعرب أو الساميين أو الشرقيين أو الغربيين ... ولا شئ من هذه العناوين يعتبرها ملكا للجماعة الواقعية لأتباعه (٢) .

إن المذهبية الإسلامية تقوم فى جوهرها على تجاوز التكتلات والتحيزات والخلافات كما تدل على ذلك نصوص الوحي الواردة فى هذا الشأن ﴿ قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله فإن تولوا فقولوا اهتدوا بأننا مسلمون ﴾ (آل عمران ٦٤) ﴿ يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير ﴾ (الحجرات ١٣) .

(١) قاموس علم الاجتماع ، محمد عاطف غيث ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٩ ، ص ٣٠٤ .

(٢) الشيخ مرتضى المطهرى المصنوع والتاريخ ، ص ١٨٢ ، مؤسسة الوفاء ، بيروت ، الطبعة الأولى ، سنة ١٩٨٢ .

خامسا : إعادة الاعتبار للعنصر الأخلاقي في البحث العلمي :

سبقت الإشارة إلى أن فصل البحث العلمي عن التوجهات الأخلاقية كان لأسباب منهجية باعتبار أن التوجهات الأخلاقية تعبر عن نزعة معيارية بمعنى مجموعة من المعايير التي يؤمن بها الباحث ويفرضها كمقياس للحقيقة وهذا أمر يناهز الموضوعية التي تقتضي التجرد من كل المؤثرات الذاتية والوقوف موقف الحياد تجاه القضايا المطروحة .

لعله من المسلم به أن تجريد الإنسان من قيمه وميولاته أمر متعذر كما أوضحنا ذلك في العنصر السابق ويؤكد ذلك أن أكثر العلماء رفضا للنزعة المعيارية كانوا في بحوثهم معياريين إلى حد بعيد فقد كانوا في بحوثهم الاجتماعية والتاريخية ملتزمين بمعاييرهم يماكبون وفقها ثقافات الشعوب الأخرى وأخلاقياتهم وعاداتهم التي اعتبروها بدائية بالنسبة لنمطهم الحضاري والثقافي والاجتماعي وعلى مستوى العالم الغربي نفسه كانت السمة التي تطبع الدراسات الإنسانية هي الانحياز والانقسام تبعاً للتوجهات الأيديولوجية التي يعتنقها أصحاب هذا المذهب أو ذلك . ومن جهة أخرى لم تخل البحوث الإنسانية الغربية من نزعة إصلاحية وفق معايير جديدة تحل محل المعايير الغربية القديمة ، في مجال العلوم الاجتماعية على سبيل المثال وهي البحوث التي أصبر روادها على تجنب المواقف المعيارية نجد أن هذه العلوم منذ انطلاقتها الأولى قد حددت أهدافها في تحقيق إصلاحات اجتماعية تكون قاهرة على القضاء على الفوضى الاجتماعية التي خلفتها الثورة الفرنسية ، ولم تكن هذه الإصلاحات لتتم إلا وفق معايير آمن بها الإنسان الغربي الحديث ، وقد رسخت هذه النزعة عند الأجيال التالية ، وحسب بعض النقاد لم يمل العلماء من التأكد على أن المهام التي يركز عليها علم الاجتماع القيام بتقويم ما هو موجود من نظم وطقوس وعادات وایدیولوجیات وما شاكلها على أساس كفاءاتها الوظيفية وقابليتها للتصين (١) .

هذه المعطيات جعلت النقاد الغربيين يلحون على ضرورة ربط البحث العلمي بالتقويم وعدم الاكتفاء بتقرير ما هو واقع . ولقد كتب أحد هؤلاء يقول : "إننا بحاجة إلى وجهات نظر على أن نسلم بالتقويم ، والعلم الاجتماعي الذي ينفصل عن التطبيق يعد من وجهة النظر هذه شيئاً فارغاً تماماً ولم يحدث أن وجد هذا العلم كما لن يكون له وجود (٢) .

ورغم هذه التأكيدات الذاتية إلى إعادة الاعتبار للجانب التقويمي في البحث العلمي فإن اتجاه العلماء إلى الفصل بين العلم والقيم كانت له مبرراته الموضوعية ، وهذه

(١) مجلة الثقافة الجديدة ، عدد ٥ من ٢٤ .

(٢) ألكس انكور ، مقدمة في علم الاجتماع ، ص ١٨٨ ، ترجمة وتقديم محمد الجورمي وآخرين ، ط ٤ ، دار المعارف - القاهرة ١٩٨٠ .

المبررات لها جذور عميقة الصلة بالفكر الغربي الذي يعتبر القيم والمعايير الأخلاقية من قبل المتواضعات الاجتماعية مما يعنى قابليتها للتغير والتلون حسب رغبات الناس وميولاتهم وهذا يعنى بالضرورة تغليب ما هو ذاتى على ما هو موضوعى .

ويمنظور إسلامى يتعذر ايجاد حل حاسم لعلاقة العلم بالقيم فى نطاق الفكر الغربى، فقد وقف الغربيون تجاه المسألة فريقان الأول يقول بضرورة ربط البحث العلمى بالتقويم وهو يقع بذلك فى منزلق الذاتية لنسبة المعايير التى يحتكم إليها باعتبارها إفرازا اجتماعيا منحازا .

إن الفروج من هذا الإشكال فى المنظور الإسلامى يقتضى أن نميز بين نوعين من المعايير الأولى موضوعية مستقلة عن تأثيرات البيئة الفكرية والثقافية و الضغوط الاجتماعية والثانية ذاتية مرتبطة بما يفرزه الوضع الاجتماعى من مثل وأخلاقيات ، وهذه الأخيرة هى التى تحكم الفكر الغربى فيعترف بها فى الوقت الذى يستبعد الأولى وينكرها . إن كلمة معيار فى عرفها الغربى تطلق على النموذج المتخذ أساسا للقياس وما ينبغى أن يكون عليه السلوك العام والمواقف الجماعية بالنسبة للمشاعر السائدة فى المجتمع ^(١) ويطلق المعيار الاجتماعى على قاعدة أو مستوى سلوكى تحدده التوقعات المشتركة لشخصين أو أكثر اعتمادا على السلوك الذى يعتبر ملائما من وجهة نظر المجتمع ^(٢) وتحديد المعايير الخليفة بهذا المعنى يعود فى نهاية المتواضعات الاجتماعية مما يفتح المجال واسعا أمام وجهات النظر المتضاربة بتضارب المثل السائدة فى كل وسط اجتماعى .

وبخصوص الدلالة المعرفية للمعيارية يستخدم هذا اللفظ فى عرفه الغربى للدلالة على المنهج المعيارى الذى يقابل المنهج الموضوعى العلمى . فلفظ " المعيارى " كما ورد فى معجم العلوم الاجتماعية صفة مشتقة من معيار ويستخدم فى وصف ما ليس تقريريا أو واقعيا بل ما ينبغى أن يكون بالنسبة لمقاييس معينة ، واستخدم هذا المصطلح فى التقسيم التقليدى للعلوم ، فهى إما علوم وصفية أو علوم معيارية ، الأولى تهتم بدراسة ما هو كائن والثانية تهتم بدراسة ما ينبغى أن يكون ^(٣) .

هذا التصور يضع العلوم أمام خيار صعب فهى إما أن تكون تقريرية وصفية ومن ثم تكون علمية وإما أن تكون معيارية ومن ثم غير علمية ، ولا أتصور إمكانية الجمع بين الاثنين فى عرف المناهج الغربية .

(١) معجم العلوم الاجتماعية ، ص ٥٥٦ ، تليف مجموعة من الأساتذة ، مراجعة إبراهيم مذكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٥ .

(٢) قاموس علم الاجتماع ، ص ٢٠٤ ، محمد عاطف خيث ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٩ .

(٣) معجم العلوم الاجتماعية ، ص ٧٥٧ .

هذا التقابل ، من الوجهة الإسلامية يبدو مقتعلا وغير مؤسس منطقيا خاصة في مجال العلوم الإنسانية حيث يشكل التقويم مستندا أساسيا ، وهنا يتحول التقابل إلى التلازم بمعنى أن البحث العلمي في مجال الدراسات الإنسانية ينبغي أن يمر بمرحلتين متلازمتين الأولى وصفية تقريرية يجتهد فيها الباحث في تعرف أسباب الظاهرة ونتائجها والعوامل الفاعلة فيها والثانية تقويمية يحدد فيها موقفه منها إما سلبيا أو إيجابيا (١) . وتظهر فعالية وأهمية هذه القاعدة في الدراسات الاجتماعية على الخصوص فالكشاف العيوب التي يعج بها المجتمع خطوة ضرورية نحو إصلاح حقيقي مبني على تقديرات علمية ومؤثرات واقعية وقد أدى إهمال هذه القاعدة عند الغربيين إلى تبرير الواقع الاجتماعي الفاسد وإعطاء الشرعية لكل المظاهر الأخلاقية الفاسدة كما سبقت الإشارة وهذا أمر لا يقره الإسلام .

إن مهمة العالم المسلم من هذه الزاوية إلى جانب كونها مهمة وصفية استطلاعية هي كذلك مهمة تقويمية ، إصلاحية نقدية . وهذه القاعدة ليست مجرد وجهة نظر قد تصيب وقد تخطئ ، بل إن نصوص الوحي ومبادئ الإسلام تؤكد بها بكل وضوح وجلاء فحديث القرآن عن الظواهر الاجتماعية يتجاوز تقرير الحقائق إلى تقييمها وتحديد موقف حاسم منها وعلى سبيل المثال فإن حديث القرآن عن تجارب السابقين فيها إخبار عن أحوالهم ووقائع حياتهم ولكن سرعان ما يتجاوز هذا الموقف التقريرى إلى الحكم القيمي .

وهاتان المرحلتان نقول أنهما متلازمتان وضرورتان لقيام بحث علمي جدير بهذا الوصف لأنهما مرتبطتان ارتباطا عضويا ، فالإكتفاء بتحديد المثل والغايات وإصدار أحكام تقويمية عاطفية لا تستند إلى شواهد واقعية إخلال بالمنهج العلمي كما أن الوقوف في حدود الوصف والتقرير فيه إقرار لكثير من المظاهر المرضية وإعطائها صفة الشرعية . إن الإسلام يفرض نمطا اجتماعيا مثاليا ينبغي تحقيقه في عالم الواقع كما يفرض نموذجا للشخصية الإنسانية السوية التي ينبغي العمل على تجسيدها سلوكيا وأخلاقيا وتحقيق هذا النموذج يتطلب عملا نقديا تقويميا لطرح البديل النافع والتغيير نحو الأحسن وكل عمل من هذا القبيل لن يتأتى إذا التزمنا مبدأ الحياد في البحث العلمي .

سادسا : التمييز بين الثوابت والمتغيرات في مجال الدراسات الإنسانية :

المنهج الغربي يعتبر مسألة نسبية القيم مسألة مسلم بها على الإطلاق دونما تمييز بين مجال الثوابت والمتغيرات ما دام يعتبر القيم إفرازا مجتمعا متجددا تفرضه

(١) في هذا المجال ينظر على شريعتي ، العودة إلى الذات ، ص ٣٦٢ .

أعراف الناس وعوائدهم ومتواضعاتهم حيث يستقل كل وسط اجتماعي يرسم مثله وأخلاقياته وما ينبغي أن يكون عليه من الناحية العقلية والمادية والأخلاقية والدينية .

هذه الوجهة - رغم التأييد الذي لقيته على مستوى الكتابات الغربية - تتعارض تعارضا مبدئيا مع الموقف الإسلامى من المسألة . إن الإسلام كدين ينظم حياة الإنسان فى جوانبها المادية والروحية ، العقلية والأخلاقية يقوم على مجموعة من الثوابت التى لا تقبل بطبيعتها أى شكل من أشكال التطور أو التغير باعتبارها تمس الوضع الانسانى بغض النظر عن زمان ومكان وجوده .

لقد طرحت المناهج الغربية مسألة المعتقد والأخلاق والقوانين التى تمس مختلف الجوانب الحياتية على أنها مسألة ثقافية تخضع لاجتهاد الإنسان وهى بذلك قابلة للتجدد غير المشروط وممكنة التجاوز عن الزمن . أما فى المنظور الإسلامى فإن المسألة تأخذ أبعادا أخرى تقف على النقيض تماما من وجهة النظر الغربية . إن المنهج الإسلامى يستمد معرفته من الوحي المنزل ، واعتبار الوحي ضمن الأصول المعرفية للمنهج الإسلامى يفرض عليه ضرورة التكيف والانسجام مع مبادئ الإسلام فى كل أبعاده فى ثوابته ومتغيراته . فهو لا يملك أن يتجاوز الثوابت التى أقرها الإسلام إذ يعتبر كل اجتهاد فيها إهدار للوحي ومصادمة لليقينيات التى أثبتتها . وهو فى مجال المتغيرات يملك أن يجتهد ويبدع ولكن عملية الاجتهاد والإبداع تظل بدورها مشروطة بموافقة الحق ومحكومة بالمقاصد العامة التى أراد الإسلام تحقيقها .

انطلاقا من هذا الموقف المنهجى الواضح فإن الباحث الإسلامى المسلم لم يطرح قضية المعتقد كظاهرة ثقافية عايشتها مختلف شعوب العالم فى القديم والحديث ، ولن يطرح قضية القيم والمثل والقوانين الثابتة أيضا كقضية ثقافية اجتماعية تفرضها الأوضاع المستجدة ، بل أن يميز فى هذه المجالات كلها بين جوانبها الثابتة والمتغيرة .

١ - قضية المعتقد :

فى قضية المعتقد ركز علماء الاجتماع والانثروبولوجيا اهتمامهم على مظاهر التدين كمعطيات خارجية يمكن ملاحظتها وانتهوا إلى اعتبار العقائد الدينية ظاهرة اجتماعية تنمو فى وسط ثقافى واجتماعى معين وتعد جوابا عن مشاكل تعترض جماعة ما ولهذه يتعذر فى نظرهم فهم عقيدة ما بمعزل عن شروط نموها ومعزل عن بيئتها الاجتماعية والثقافية . ولقد أدى هذا المنهج فى دراسة العقائد إلى الخلط بين ما هو أساسى وجوهري وثابت فى الدين وبين مظاهر دينية مرتبطة بتقاليد الناس وممارساتهم التعبدية وهى تختلف زمانا ومكانا .

ولتجنب هذا الخلط الذى تقع فيه هذه الدراسات ، ينبغي التمييز فى دراسة العقائد بين مستويين متباينين : الأول مستوى العقيدة من حيث أصلها الإلهى على إنها وحى ثابت يعلو على الزمان والمكان مستقل عن تقلبات أحوال الناس ، والثانى مستوى التدين الذى يجسده تطبيق الأفراد فى عبادتهم وهو قابل للتبديل والتغيير والتعديل . ومقتضى هذا التمييز الفاصل أن الصورة التى تنتهى إليها العقائد الدينية بفعل التبديل لا يجعل منها عقائد شرعية تحل محل العقائد السابقة .

٢ - قضية القيم والأخلاق :

لتجاوز طروحات المنهج الغربى الذى يعتبر مسألة القيم متغيرات نسبية ويمحو كل قيمة موضوعية للأخلاق يجب أن نميز فى المسألة الأخلاقية بين مستويين متباينين . الأول أصولى معيارى يتعلق بأصول الأخلاق وقيمتها فى ذاتها ، وهو عبارة عن المبادئ الأخلاقية العامة التى لا تختلف العقول البشرية السليمة على صدقها وثبات صحتها . وهذه المبادئ تتعدد بين مجموعة من الأوامر والنواهي التى يحددها الشرع وتوافق الفطرة كضرورة إلتزام الصدق والإحسان والحفاظ على العهود وأداء الأمانات وإلتزام العفة ..

والثانى يتعلق بالجانب السلوكى وهو ما يعبر عنه الفعل الإنسانى ويظهر من خلاله تفاعلاته وعلاقاته وهذا الجانب هو الذى يمكن إخضاعه للدراسة الأمبريقية الوضعية باعتباره واقعا حيا حركيا ملحوظا يمكن استقصاؤه وتتبعه باعتباره يعكس تصرفات الناس وسلوكهم الاجتماعى .

ولقد ميز النقاد بين هذين الجانبين فاعتبروا الجانب المعيارى فعلا أخلاقيا بينما اعتبروا الثانى فعلا اجتماعيا وكان خطأ الوضعيين أنهم خلطوا بين الاثنين فافقدوا بذلك الأخلاق مصداقيتها وثباتها (١) .

والذى يجب تثبيته هو تأكيد الفصل بين الجانبين . فالأخلاق تتصل من جهة بالمثل العليا وتأخذ أصولها من الدين ومن ثم تكتسب صفة الثبات وتتصل من جهة أخرى بسلوك الناس ومن ثم تعتبر ظاهرة حسية قابلة للملاحظة والإدراك . وإذا كان المنهج الوصفى قد حدد اهتمامه بهذا الجانب السلوكى المادى واختزال الجانب المعيارى واعتبر الأخلاق متغيرات اجتماعية فإن المنهج الإسلامى يلتقى معه فى دراسته للجانب السلوكى دراسة وصفية ولكنه لا يعمل على تبرير المظاهر المرضية للأخلاق وهو يعمل من أجل تحسين هذه السلوكيات وفق قيم الحق والعدل .

(١) ينظر المجلد فى تاريخ علم الأخلاق ، د. هـ. سعد جويوه .

مقدمة الترجمة العربية ج ١٩/ ١٤ ، ط ١ ، ١٤٤٩ ، دار النشر الثقافية ، الاسكندرية .

٣ - قضية النظام التشريعي :

النظام التشريعي هو الذي يحدد للمجتمع صيفته وشكله إنه يفرض سلوكيات معينة يجب التزامها . والمنظور الوضعي يعتبر النظام التشريعي في كلية متغيرة اجتماعية أفرزتها ظروف ثقافية واجتماعية وسياسية ... وهي تتجدد حسب تجدد هذه المعطيات فلا شئ يمكن أن يوصف هنا بالثبات .

أما في المنهج الإسلامي فهو لا ينطلق من هذه المعطيات المتجددة فحسب إنه يعترف بها ويأخذها بعين الاعتبار ولكنها ليست كل شئ ، فالوحي المنزل يعتبر الركيزة التي تؤسس النظام التشريعي . وحتى اعتبار المتغيرات الاجتماعية في تنظيم النواحي التشريعية لا يأخذ صفة مطلقة كما هو الحال في المنهج الغربي بل أن المعطيات معتبرة في حدود انسجامها مع أهداف الوحي ومقاصده حتى لا يكون اعتبارها طريقا لتبرير السلوكيات الخاطئة والمصالح المتوهمه .

وهنا يعود المنهج الإسلامي ليميز في النظام التشريعي بين ثوابته ومتغيراته ، وهو يعتبر الثوابت قضايا مسلمة لا يلتفت إليها . وعمله ينحصر في جانب المتغيرات ومهمته فيها ضبطها بمجموعة من المعايير تضمن لها مصداقيتها وتحميها من الانحرافات التي قد تنجم عن ضغوط المجتمع وهي ضغوط تفرضها المصالح الطبقية أو القومية أو الشخصية ومن أنها أن تتحرف عن المقاصد التشريعية .

ولقد استقرت هذه الحقيقة في الضمير الإسلامي وعبر علماء التشريع عن ضرورة هذا التمييز الفاصل بين الجانبين صيانة للثوابت وضبطا للمتغيرات وهذا نص كلام الشاطبي يلخص لنا هذه الفكرة يقول : " إن العوائد المستمرة ضريان : العوائد الشرعية التي أقرها الدليل الشرعي أو نفاها .. والضرب الثاني هي العوائد الجارية بين الخلق بما ليس فيه نفيه ولا إثباته دليل شرعي . فأما الأول فثابت أبدا كسائر الأمور الشرعية وأما الثاني فقد تكون العوائد ثابتة وقد تتبدل (١) .

هذه جملة ملاحظات أولية تستوعب جوانب من الحقل المعرفي الذي تنشط فيه العلوم الإنسانية ووظيفتها ، لا تعدو أن تكون توجيهات منهجية يلتزمها الباحث في هذا المجال حتى يتسنى له تجاوز السلبيات التي تعاني منه هذه الدراسات وتحقيق قدرا كبيرا من العلمية والموضوعية .

(١) الموافقات في أصول الأحكام ، ج٢/ ١٧٠ . تطبيق محمد حسن بن مخلوف ، دار الفكر .

العلوم الاجتماعية

بين التنظير العلمي والتنظير الأيديولوجي

د . مصطفى عشوي

هل التنظير العلمي يتناقض مع التنظير الأيديولوجي أو أن كل واحد منهما يكمل الآخر ؟ وما هي وضعية التنظير العلمي والأيديولوجي في المنظومة الجامعية الجزائرية وما هي أحسن منهجية لتحقيق التنظير العلمي ؟ هل أفضل منهجية هي التي يقوم فيها الباحث بالانطلاق من الاستنباط (الاستنتاج) إلى الاستقراء أو العكس ؟ هذه بعض الأسئلة التي نرغب أن تشكل محور نقاش بين الدارسين والباحثين في العلوم الاجتماعية بالجزائر وغيرها من البلدان العربية والإسلامية .

إن النقاش في هذه الأسئلة وما يشابهها قد بدأ منذ فترة قصيرة بين الباحثين الاجتماعيين الغربيين ، ولا يخفى - منذ البداية - أن أي إجابة عن هذه الأسئلة ستعبر عن مواقف أيديولوجية خاصة ، وعن تناول مختلف عليه لقضايا البحث العلمي في العلوم الاجتماعية بصفة عامة وفي علم النفس بصفة خاصة .

- تحديد المفاهيم :

إن مفهوم العلم في إطار العلوم الاجتماعية مازال مفهوماً غامضاً وقضاضاً يستخدم في أحيان كثيرة للإشارة إلى مواضيع أقرب ما تكون إلى الفنون . وفي هذا الإطار فإن روسكو (١٩٧٦) وهو مؤلف لكتاب بعنوان " أسس البحث الإحصائي في العلوم السلوكية " ينتقد الاعتقاد الخاطئ عند كثير من الباحثين الاجتماعي والسيكولوجيين الذين يروا العلم في ميادين العلوم الاجتماعية إنما يقوم على اليقنيات واصفاً هذا الاعتقاد بأنه أبعد ما يكون عن الصواب ، ذلك لأن ميدان العلم إنما هو ميدان الاحتمالات وليس ميدان اليقنيات . فدراسة العلاقة بين متغيرين أو أكثر عن طريق إجراء معامل الارتباط ممثلاً لا تدل على أي علاقة سببية بين المتغيرين بل كل ما في الأمر هو وصول الباحث إلى استخلاص وجود علاقة بين متغيرين تحت شروط معينة . ويعتمد الباحث على قواعد رياضية الاحتمالات للتعبير بصفة كمية عن درجة الثقة أثناء التنبؤ بوجود علاقة بين متغيرين أو أكثر وكلما كانت درجة الثقة عالية ، فإن احتمال الخطأ يكون منخفضاً إلى أن يصل إلى حد ٠.٠١ (واحد من ألف) وهو الحد الأدنى من الخطأ .

ورغم اعتماد السيكولوجيين فى بحوثهم الميدانية (التجريبية) على درجات الثقة التى يحصلون عليها بواسطة التحليل الإحصائى فإن أغلب مفاهيم علم النفس مفاهيم غامضة لا تخضع للقياس الكمي بسهولة . فالذكاء والإدراك وتحقيق الذات وغير ذلك مفاهيم لا يمكن أن تخضع للقياس الكمي إلا بتحديد الوظائف التى يؤديها كل مفهوم بدلا من التساؤل عن ماهية المفهوم . والتغلب على هذه المشكلة فإن الباحثين يعمدون إلى تقديم تعاريف إجرائية للمفاهيم المنروسة ، وتحقيق التعريف الإجرائى للمفهوم ما ليس أيضا بالسهولة التى يتصور البعض ذلك لأن بعض المفاهيم لا تخضع للتعريف الإجرائى بكل سهولة ومهما يكن وبالرغم من تحديد وظيفة المفهوم وتعرفه تعريفاً إجرائياً قابلاً للبحث الميدانى أو التجريبى فإن هذا التحديد وهذا التعريف الإجرائى هو الذى يفتح الباب لتأثير الإطار العقائدى للباحث أو الهيئة المشرفة على البحث فى توجيه البحث واستخلاص النتائج .

وهنا قد يتساءل البعض ، وما هو العيب فى تدخل الأيديولوجية فى توجيه البحث العلمى إذا كان هذا البحث يتم حسب أصول موضوعية ؟ إن الإجابة عن هذا السؤال تنقلنا إلى تحديد مفهوم الأيديولوجية وارتباط الدراسات الاجتماعية والنفس - اجتماعية بمفهوم الأيديولوجية .

الأيديولوجية والتظير الأيديولوجى :-

يعرف قاموس ويبستر (١٩٨٢) الأيديولوجية بأنها : دراسة لطبيعة ومصادر الأفكار ، أي أن الأيديولوجية هي مجموعة الأفكار التى تشكل أساس نظام سياسى ، اقتصادى واجتماعى معين . أما شابلن (١٩٧٥) (Chaplin) فيعرفها فى قاموسه بأنها عبارة عن نسق معقد من الاعتقادات التى تربط مفاهيم معينة كالديمقراطية والماركسية . وإذا انتقلنا من هذه التعاريف المقتضبة الى تعميق مفهوم الأيديولوجية فإننا نجد كارل مانهايم (١٩٣٦) يوضح بأن الأيديولوجية تتركب من أربع جوانب :

١- وجود نسق من الاعتقادات يشكل مجموعة الأفكار التى تبرر البنية الموجودة وديم الامتيازات التى تتمتع بها طبقة اجتماعية معينة.

٢- وجود عنصر تشويه الواقع وذلك بهدف تبرير الامتيازات العرقية .

٣- الأيديولوجية غالباً ما تكون لا شعورية ، لأن الذين يشوهون الواقع لا يكونون أنفسهم شاعرين بهذا التشويه .

٤- الحفاظ على النظام القائم والتشديد على المحرومين .

ويدون مناقشة هذه الجوانب فإننا نسجل مع " مانهايم " وجود عوامل لا شعورية فى كل أيديولوجية توجه قيم الإنسان وسلوكه . وهكذا فالأيديولوجية - رغم قياسها على

العقلانية - ترتبط بمجموعة من القيم .وهذا الارتباط - كما يرى السمالوطي (١٩٧٥) - هو الذي يميز الأيديولوجية عن العلم ذلك لأن الأيديولوجية لا تقتصر على تفسير الواقع بل تحاول أن تصدر أحكاماً على هذا الواقع بعد تقييمه وهذا التقييم الذي تقوم به الأيديولوجية للواقع يعني الالتزام بمجموعة من الأفكار والتصورات المسبقة وهذا عكس المنهج العلمي الذي يقتضي عدم الارتباط المسبق بتوجهات أيديولوجية محددة وأفكار وتصورات وأحكام تقييمية مسبقة (السمالوطي ، ١٩٧٥) .

ارتبط التنظير الأيديولوجي بالاتجاهات الماركسية التي حلت البنيات الاجتماعية والاقتصادية للمجتمعات الأوروبية وقدمت تفسيرات للواقع الاقتصادي والاجتماعي وحلولا نظرية لمختلف المشاكل الاقتصادية والسياسية والثقافية التي طبقت فيها الاتجاهات الماركسية . وقد إرتبط مفهوم الأيديولوجية بالماركسية إلى حد أن بعض الباحثين الغربيين يرفض استعمال هذه الكلمة .

ومهما يكن ، فإن التنظير الأيديولوجي به في هذا المقال ، مختلف النظريات الفلسفية التي قامت على الجوانب الأيديولوجية التي أشار إليها مانتهايم في كتابه "الأيديولوجية والطوباوية " فالتنظير الأيديولوجي بهذا المعنى يتأثر بالعوامل التالية :

- ١- النسق الفكري المهيمن على مجتمع ما والذي تحميه طبقة معينة أو نظام قائم .
- ٢- مجموعة من التصورات المسبقة والأحكام التقييمية التي تكون اتجاهات ومواقف سلوكية قد تخفي دوافع لا شعورية لحماية الذات والجماعة التي ينتمي إليها الفرد .

التنظير العلمي :-

يعرف بلدرج (Baldridj, 1975) النظرية بأنها عبارة عن مجموعة من المبادئ العامة التي تقدم شرحاً منطقياً للأحداث الملاحظة في الماضي والتي ستظهر صحتها في المستقبل إذا كانت صحيحة أما روسكو (1976) فيعتبر النظرية العلمية الإطار أو النموذج الذي ينتظم مجموعة الحقائق والنتائج التي توصل إليها الباحثون في ميدان ما ، بحيث يقدم هذا الإطار تفسيراً منطقياً للعلاقات الموجودة بين مختلف الظواهر بالإضافة إلى وضع فرضيات لدراسة العلاقات الممكن إيجانها بين مختلف الظواهر . ولا تكتفى النظرية - كما يؤكد روسكو - بترتيب وتركيب المعرفة العلمية المتوفرة بل تمكن الباحث أيضاً من تقديم التفسير المناسب للظواهر الطبيعية ، تفسيراً لم يخضع بعد للبحث الميداني أو الفحص التجريبي ، والمهم في البحث العملي أن يخضع التفسير الذي تقدمه نظرية ما للبحث الميداني وذلك لتأكيد أو رفضه وإذا تحقق هذا الشرط فإن النظرية في هذه الحالة تكون مثبها للبحوث العلمية القيمة .

ورغم أهمية البحوث الميدانية والتجريبية فإن البناء النظرى يعتبر من أهم الأعمال الإبداعية لأى باحث ذلك لأن التنظير العلمى يتطلب القدرة على إدراك وتصوير العلاقات بين مختلف المتغيرات من خلال منظور محدد قابل على التفسير والتنبؤ وقد أخفقت البحوث الميدانية - التجريبية (الامبريقية) فى بعض ميادين البحث النفسى - الاجتماعى كميدان الاتصال التنظيمى فى تكوين أى نظرية علمية انطلاقاً من النتائج التى حصل عليها الباحثون من تحليل البيانات الميدانية . وأقصى ما وصل إليه الباحثون فى هذا الميدان تعميمات تعبر عن انتماءات أيديولوجية الى المدرسة الوظيفية (ريدينغ، ١٩٧٩) ورغم سيطرة المذهب التجريبى - الامبريقى على دراسات علم النفس فى الغرب ورغم التغنى بالمنهج الاحصائى والتجريبى المستعمل فى هذه الدراسات فإن الاتجاه الحديث الذى تمثله عدة دراسات يلخص بعضها (ريدينغ، ١٩٧٩) يدعو إلى الاهتمام أكثر بالتنظير العلمى . يقول ديبين (Debin 1976) - بهذا الصدد - يبدو أننا نهتم فى العلوم الاجتماعية بالتنظير القائم على الاستنباط أكثر من التنظير القائم على الاستقراء أما فى العلوم الطبيعية فإن التنظير - الاستقرائى أهم من الاستقراء الاستنباطى وذلك قد يرجع إلى تأثير البحث التجريبى فى هذه العلوم ، ورغم قدم المنهج الاستنباطى فى الفلسفة الأرسطية وتحول العلوم الطبيعية عن هذا المنهج إلى المنهج الاستقرائى فإن الاستنباط كمنهج يقوم على الانتقال من الكل إلى الجزء أو من العام إلى الخاص يصل فيه الباحث وخاصة عند تطبيقه لمنهج الاستنباط الاستدلالى إلى نتائج تعتبر كسبا فى التفكير (أحمد زكى ، ١٩٨٢) وهكذا الكسب فى التفكير هو أيضاً كسب فى عملية التنظير.

وقبل الانتقال إلى الحديث عن العلاقة بين النظرية والتطبيق من جهة وبين الأيديولوجية والنظرية العملية من جهة أخرى فإننا نستعرض مع روكسو أهم خصائص النظرية الجيدة وهى كما يلى :

١- ضرورة إنسجام النظرية مع الحقائق المعروفة وتعتبر هذه الخاصية أساساً هاماً لتقبل النظرية من طرف أغلبية الباحثين وعلى كل فإن انعدام هذا الانسجام لا ينفى الأهمية العلمية للنظرية حيث قد تكون هذه النظرية غير المنسجمة إماراً لعمل إبداعى فى مجال جديد أو ميدان قديم .

٢- ينبغى أن لا تشتمل النظرية على أفكار متناقضة حيث يدل التناقض على إنعدام الانسجام الداخلى للنظرية .

٣- ضرورة وضوح التفسيرات التى تقدمها النظرية بحيث يكون فى إمكان الباحثين الآخرين وضع الفرضيات المختلفة لفحص هذه التفسيرات تجريبياً أو ميدانياً (امبريقياً) ويرى روسكو بأن النظرية التى لا تخضع للفحص التجريبى أو الميدانى لا تعتبر نظرية علمية .

٤- من الأحسن أن تكون النظرية بسيطة قدر الإمكان رغم تقديمها لتفسير عام لظواهر متعددة . ولتحقيق هذه البساطة يستحسن الاعتماد على لغة الأرقام لوصف الظاهرة .

٥- القدرة على التنبؤ بالسلوك ، فبالرغم من وقوع النظريات السلوكية في الخطأ عند التنبؤ فإن الخطأ يكون قليلاً أو صغيراً في حالة توفر النظرية الجيدة .

العلاقة بين النظرية والتطبيق :-

قد نتساءل إذا كانت النظرية الجيدة هي النموذج الذي ينتظم مجموعة الحقائق والنتائج التي توصل إليها الباحثون في ميدان ما " فمن أين حصل الباحث على هذه الحقائق والنتائج ؟ في الحقيقة هناك علاقة تفاعلية - تكاملية بين النظرية والتطبيق في العلوم الاجتماعية فقد كان التأكيد على وضع النظريات إلى جانب التجريب من أهم المبادئ التي قام عليها عهد البحث العلمي بجامعة متشيفان حيث كان كورت ليفين أحد الباحثين البارزين في هذا المعهد . كان ليفين يؤكد على التكامل الموجود بين النظرية والتطبيق حيث يلح بأنه " لا يوجد أي شيء تطبيقي كنظرية جيدة " وكان يقول " لا عمل بدون نظرية ولا نظرية بدون عمل " (cannell & kahn, ١٩٨٤) ما أشبه هذا الكلام بالحديث الشريف " لا إيمان بلا عمل ولا عمل بلا إيمان وبالقوة إن النظرية وليدة الممارسة ، فالمطلوب إذن أثناء إجراء البحث العلمي الربط بين الاستنباط والاستقراء أي الجمع بين الكليات والجزئيات ، مما يستدعي قيام الباحث بالانطلاق من إطار كلي إلى دراسة جزئية ومن دراسة جزئية إلى إطار كلي مما يضفي معني ويعطي بعداً كبيراً للبحث العلمي ، ذلك لأن أي بحث يقتصر على جمع البيانات دون إدماجها في نظرية مناسبة لا يعتبر عملاً علمياً جاداً . وهذا التأكيد لا يعنى عدم ضرورة إخضاع النظرية نفسها إلى البحث الأمبريقي وذلك لاختبار الفرضية لتأكيدهما أو لرفضها (بلندن ١٩٧٥) . ولعل توضيح العلاقة بين النظرية والتطبيق سيكون خير مدخل إلى توضيح العلاقة بين الأيديولوجية والتنظير العلمي في ميدان العلوم الاجتماعية بصفة عامة .

- العلاقة بين التنظير الأيديولوجي والتنظير العلمي:

إن مراجعة أي كتاب في علم الاجتماع أو علم النفس الاجتماعي ستبين بوضوح ويسرعة لأي باحث متفحص تنوع الاتجاهات الفكرية والفلسفية التي تسيطر على الدراسات الاجتماعية بل وحتى على دراسات علم النفس التنظيمي حيث يؤكد كل من باريل ومورغان (١٩٧٩) علي أن كل نظريات التنظيم مؤسسة علي فلسفة علم (إستيمولوجيا) وعلي نظرية اجتماعية سواء كان منظور هذه النظريات علي شعور بذلك أو لا . ومهما يكن ، فإن الدراسات الاجتماعية والتنظيمية لا يمكن فصلها عن الاتجاهات

الفلسفية والايديولوجية التي تسيطر على توجيه العلوم الاجتماعية بل وتؤثر في عملية التنظير مما يؤدي إلى إدخال التشويهات الايديولوجية - إن صح هذا التعبير - في مفهوم التنظير العلمي سواء كان هذا التشويه عن وعي أو عن غير وعي.

من استعراض أهم الاتجاهات النظرية التي تسيطر على الدراسات الاجتماعية والتنظيمية كما خصها لايت وكليور (١٩٧٩) سيتبين لنا مدى تأثير الاختلافات الايديولوجية على مستوى التنظير في التنظير في ميدان يسمي العلوم الاجتماعية . هذه الاتجاهات النظرية الاساسية هي:

- أ- المدرسة البنيوية - الوظائفية .
- ب- المدرسة الراديكالية .
- ج- مدرسة النشاعل .

وإذا اقتصر تحليلنا على المدرسة الأولى والثانية فإننا نلاحظ بأن المدرسة الوظائفية تركز على دراسة الطريقة التي يسهم فيها كل قطاع اجتماعي في وظيفة أو نشاط المجتمع ككل . وتؤكد هذه المدرسة على مفهوم التوازن وضرورة تحقيق التوازن بين مختلف القطاعات الاجتماعية وتفاذي هذه المدرسة تعرض بالبحث لمواضيع حساسة كالصراع بين مختلف الأطراف والطبقات ، وتقسيم السلطة الاجتماعية والتنظيمية وتوزيعها وغير ذلك وتدافع هذه المدرسة على النظام القائم بكل قوة وتحاول وضع النظريات تلو الأخرى للحفاظ على توازن هذا النظام وتعارض أي تغيير جذري في المؤسسات والهيئات الاجتماعية .

أما المدرسة الثانية فهي مناقضة للمدرسة الوظائفية من الناحية الايديولوجية حيث تركز على الصراع الطبقي ومختلف التناقضات بدلا من التوازن والانسجام بين مختلف القطاعات الاجتماعية . وباختصار فإن المدرسة الأولى وما تفرع عنها تمثل الايديولوجية الرأسمالية بينما المدرسة الثانية تمثل الايديولوجية الماركسية . ورغم تعارض هاتين المدرستين وتناقضهما في الميدان الايديولوجي إلا أنهما يتفقان على الوضعية كمذهب في تحصيل المعرفة .. ورغم ذلك فقد انعكست الاختلافات الايديولوجية بين المدرستين على مستوى التنظير في ميدان العلوم الاجتماعية وخاصة في علم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي وكمثال فإننا نجد ماكس فيبر (العالم الألماني الاجتماعي) يؤكد بأن لنسق الأفكار ونسق القيم أهم من العوامل الاقتصادية في عملية التغيير الاجتماعي والانتقال من مجتمع تقليدي (زراعي) إلى مجتمع عصري (صناعي) . وأن أهم تغير يحدث في المجتمع - في رأيه - هو الانتقال من المرحلة التقليدية الى المرحلة العقلانية . أما ماركس فيرى بأن الوضع الاجتماعي والاقتصادي هو الذي يحدد وعي وأفكار الناس وليس العكس . وأن أهم تغير يحدث في المجتمع - حسب ماركس - هو الانتقال من

المرحلة الرأسمالية إلى الاشتراكية فالشيوعية . لذا فإن ماركس يرى بأن نمو الرأسمالية في أوروبا هو الذي أدى إلى الإصلاح اللبني (البروتستاني) في القرن السادس عشر في حين يرى فيبير العكس تماما إذ يؤكد بأن الإصلاح البروتستاني هو الذي أدى إلى نمو الرأسمالية (كول ١٩٧٥) ، وبدون شك فإن هذا الاختلاف علي المستوى الأيديولوجي يؤدي إلى الاختلاف في فهم السلوك الفردي والجماعي وخاصة عندما يدرس هذا السلوك في إطار تنظيمي معين كما هو الحال في دراسات علم النفس الصناعي / التنظيمي . فتايلور مثلا يضع كتابا تحت عنوان " الإدارة العلمية " في ١٩١١ ويضيف كلمة " العلمية " إلى الإدارة ويستعرض نتيجة بحوثه التي اعتبر فيها العامل كالة ميكانيكية لا تحتاج إلا إلى صيانة مادية للبقاء في دورة الإنتاج الرأسمالي وكأن هذه النتيجة حقيقة علمية وبعد تالور يأتي رواد مدرسة العلاقات الإنسانية مثل التون مايو ليؤكدوا بأن مشكلة الحضارة الانساني في الغرب انما هي بسبب اهمال الدوافع الاجتماعية والعلاقات الإنسانية في المؤسسات الصناعية مما جعل العامل الغريب يحس بالتفاهة والملل . فوضعت عدة نظريات جديدة في الحوافز مثل نظرية ماك غريغور (١٩٦٠) وغيره ووضعت نظريات في الادارة والتسيير كنظريات أرجريس (١٩٦٤) وليكرت (١٩٦٧) وغيرهما . ولكن هذه النظريات رغم تنوعها بل وحتى رغم نقض بعضها للبعض الآخر فإنها لا تخرج أبدا من الاطار الرأسمالي ولا تتعرض بالبحث إلى مواضيع حساسة مثل التغيير الجذري لهيكل السلطة في المجتمع أو في المؤسسات ولا تتعرض إلى الأسباب الرئيسية للصراع التنظيمي .

وإذا انتقلنا الى ميدان علم الاجتماع فإننا نجد كما يشير إلى ذلك السماوطي (١٩٧٥) " بأن الصراع في علم الاجتماع المعاصر لم يعد صراعا بين أنصار التنظيم وأنصار الامبريقية بقدر ما هو صراع أيديولوجي بين أنصار الاتجاه المادي أو الماركسي وبين أنصار الاتجاه الوظيفي في العالم الغربي " فتتصار الاتجاه الأول ينطلقون من بناء نظري مسبق يقوم في جوهره على المادية التاريخية في حين يرفض أنصار الاتجاه الثاني الالتزام بصياغات نظرية مسبقة ويرون ضرورة الاعتماد على نتائج الدراسات الميدانية . ولكن هذا لا يعني أن أنصار الاتجاه الوظيفي لا يستندون إلى أي مبادئ نظرية مسبقة فهم علي حد قول " جولدز يستندون ضمنا إلى مجموعة من الفروض الخلفية مثل فكرة الحقوق الطبيعية والمبادئ النظرية البرجوازية " .

إن العلاقة بين التنظيم العلمي والتنظيم الأيديولوجي علاقة معقدة لا يمكن إخضاعها - في حدود طاقتنا الحالية إلى مقاييس كمية مما يضطرنا إلى إصدار أحكام كيفية قد تكون متاثرة بمنطلقاتنا الأيديولوجية . ورغم تأكيد الباحثين الاجتماعيين الذين يمثلون الاتجاه الواقعي في الدراسة السوسيولوجية مثل ريموند

رايس، على أن المشتغلين بالعلوم الاجتماعية قد أصبحوا يهتمون بالدراسة الامبريقية متجاوزين الأيديولوجيات بعد الحرب العالمية الثانية فإن الواقع ما يزال يشهد على أن العلوم الاجتماعية لا تزال مثقلة بقيود أيديولوجية تتراوح بين الشدة والضعف وذلك حسب حساسية الموضوع ومدى ارتباطه بمصلحة فئة أو طبقة معينة أو نظام قائم ما وبحسب مدى ارتباط الباحث بالأيديولوجيات ومدى تدخل المؤسسات والهيئات التي تتولى المشاريع والبحوث النفسية والاجتماعية وغيرها في توجيه البحث .

وكل ما يمكن أن ندعو إليه لكيلا يغرد بنا بعض الباحثين بنظرياتهم هو ضرورة توضيح الباحث منذ البداية للإطار الأيديولوجي الذي يجري ضمنه الدراسات وإتنا نعتقد بأن هذا التوضيح - إذا كان ضروريا - لا يكون أبدا مدعاة للانتقاض من أهمية الدراسة أو البحث وإذا لم يقوم الباحث بهذا الإجراء فإننا نرى أهمية توضيح الإطار الأيديولوجي الذي أجريت فيه الدراسة حتى لا ينخدع طلاب العلم بنتائج أو تصورات نظرية تخدم أهدافا أيديولوجية معينة تتناقض مع عقيدتنا وأهدافنا العلمية .

وفي الواقع ، فإن هناك عدة مدارس غربية متفرعة عن المدرسة الوظيفية وعن المدرسة الراديكالية لا ترى بأن تحصيل المعرفة لا يكون إلا باتباع المذهب الوضعي بل يذهب بعضها مثل المدرسة الظواهرية (الفنونينولوجية) والمدرسة الراديكالية الإنسانية أن تحصيل المعرفة يمكن أن تتدخل فيه العوامل الذاتية ويمكن أن يتم بواسطة التأمل والتجربة الذاتية ، بل إن المدرسة الظواهرية مثلا ترفض أن يدرس النشاط البشري بمثل الأسلوب الذي تدرس به العلوم الطبيعية (باريل ومورغان 1980، p. 253) . وعلى هذا الأساس فإن شولتز مثلا - وهو من أتباع المدرسة الظواهرية - الوجودية - يرى بأن المهمة الأساسية للعلم الاجتماعي تتمثل في فهم العالم الاجتماعي من وجهة نظر الذين يعيشون داخل هذا العالم . وبناءً على هذا فإن شولتز يتفق مع فيبر بأن الوظيفة الأساسية للعلم الاجتماعي هي التفسير أي فهم المعنى الذاتي للفعل الاجتماعي إلا أنه يرى بأن فيبر قد أخفق في ذكر الخصائص الأساسية لفهم (المعنى الذاتي) و (الفعل) (باريل ومورغان ١٩٨٠) .

ومن المقالات التي نشرت حول ما يرتبط بهذا الموضوع ما جاء في المجلة الأمريكية للاقتصاد وعلم الاجتماع في يوليو (1989) حيث ورد في مقال لأحد أساتذة علم الاجتماع في أمريكا ، (Gray, 1989) بأن التحليل السوسيولوجي الكلاسيكي لم يكن خلوًا من القيم وعليه ، فإن أعمال ماركس (الاغتراب) وفيبر (عقلانية الحياة الاجتماعية) وديوركايم (اللامعيارية) لم تكن محايدة من الناحية الاجتماعية والفلسفة . وقد اختتم هذا الأستاذ مقاله بالتأكيد على الفرق الأساسي الموجود بين العلم الطبيعي والعلم الاجتماعي ملحا على أن ما تحتاجه العلوم الاجتماعية ليس مزيدا من تقنيات

البحث بل الاعترافات بأن التحليل الاجتماعي هو الذي قام ويقوم على أسس من القيم المرتبطة بالواقع الاجتماعي .

وإذا كنا ندعو إلى ضرورة تكامل النظرية والتطبيق وتكامل التنظير العلمي والتنظير الأيديولوجي فإن هذا ليس بهدف اقتراح منهج تفريقي بل يتمثل الموضوع في اقتراح أسلوب للبحث العلمي في ميدان العلوم الاجتماعية لا ينتكر للقيم والمثل والمبادئ ولا يرفض الأسس العلمية - المنهجية للبحث ذلك كله بهدف خدمة القيم والمثل التي يسعى الإنسان لتحقيقها خدمة لعقيدته ومبادئه المادية والمعنوية والروحية ومهما يكن، ورغم اعترافنا بصعوبة تخلي العلوم الاجتماعية عن الذاتية وعن المعيارية فإن هذا لا يؤدي بنا إلى الشطط واستنتاج استحالة صياغة نظريات علمية في ميادين علم النفس والاجتماع وغيرها إذ أن هذه الميادين في العالم الغربي قد حققت كثيرا من الإبداع على المستوى النظري والتطبيقي حيث تستخدم هذه العلوم في كثير من المجالات التربوية والإعلامية والإشهار والعلاج وغيرها كما توصلت هذه العلوم إلى صياغة بعض النظريات التي يمكن أن تشكل قوانين عامة في فهم السلوك الإنساني بغض النظر عن الإطار الثقافي والحضاري الذي يمكن أن يحدث فيه هذا السلوك ، ومن أوضح الأمثلة على ذلك قوانين الأشراف في علم النفس .

وعلاوة على كل هذا ، فإن التنظير العلمي قد يتدرج وفق مستويات هرمية فقد يبدأ بنظريات صغيرة على مستوى الفرد إلى نظريات متوسطة (جماعات ، منظمات) ليتسع إلى نظريات كبيرة (مجتمعية أو إنسانية) .. كما أن اتباع المنهج في البحث هو الذي يميز الأسلوب العلمي في الوصول إلى الهدف عن الأساليب الأخرى التي لا تستند إلى أي منهج ، وإذا تأملنا نصوص القرآن الكريم والحديث الشريف فإنها كلها دعوة للتأمل في مخلوقات الله وسننه في كونه ... فلن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا.

- المراجع العربية :

- السمالوطى ، نبيل محمد توفيق . الايديولوجيا وأزمة علم الاجتماع المعاصر ، الهيئة المصرية العامة للكتاب الإسكندرية ، 1975 .

- المراجع الأجنبية

- Argyris C. Integrating The Individual And The Organization, New York: John Willey & Sons , nc . 1964.
- Baldrige J. V, Sociology, John Wiley & Sons, Inc, New York, 1975.
- Burell G. Morgan G Sociological Paradingms And Organizational Analysis, Exter Heinmann Educational Books Ltd, 1979.
Cannell F.C.& Kahn L.R Some Factors in Origins and Development of the Institute for Social Research, the University of Michigan, American Psychologist,1984, 39,1256-1266.
- Chaplin J.P. Dictionary of Psycholgy , New York :Dell Pulishing Co.,1975.
Cole S. the Sociological Orientatin : An Introduction to Sociology ; Chicago: Rand McNally College Publishing Company, 1975.
- Dubin R. Theory building in Applied Areas. in Dunnette D. M. .,(ED.) Handbook of Industrial and Organizational Psychology , Chicago : Rand McNally College publishing Co.,1976.
- Gray D. Social science and social policy : A comment .American Journal of Economics and Sociology,Vol .48,.No 3 (July ,1989) p. 307.
- Light D. JR.,& Keller Sociology, 2ED., New York; Alfred A.Knopf, INC.1979.
- Likert T.The Human Organization. New York : MC Graw Hill Book Company,1967.
- Kanheim K .Ideology and Utopia.Translated by Worth L.& Shits E.,New York : Harcourt Brace and World Inc., 1936.
- Mc Gregor D , The Human Side of Enterprise , New York , MC Graw Hill Book Company,1960.

- Redding W.G., **Organizational Communication Theory and Ideology ; an Overview. In RUBEN B.D.(ED.) Communication Year Book, 1979. 3.NewBrunswik: transactional-International Communication Association, pp.309-341.**
- ROSCOE T.J. **Fundamental research statistics for the behavioral sciences New York , Holt Rinhart and Winston, Inc.,1975**
- Taylor F. ,**Scientific Management , New York, 1911.**
- Webster's'**New World Dictionary Ghraling B.E.(ED.) Second College ED., New York : Simons & Western Co.,1982**

منهج التعامل مع المصطلحات

د . محمد عمارة

من العبارات الشائعة على ألسنة المثقفين وفي كتابات المفكرين والعلماء ، عبارة :
« إنه لا مشاحة في الألفاظ والمصطلحات » ..

تتردد هذه العبارة على الألسنة وفي الكتابات بمعنى : أنه لا حرج على أى باحث أو كاتب أو عالم فى أن يستخدم المصطلح ، ويصرف النظر عن البيئة الحضارية أو الاطار الفكرى أو الملابس المعرفية أو الفلسفية المعقبة التى ولد ونشأ وشاع فيها .. فالمصطلحات والألفاظ ذات الدلالة الاصطلاحية هى ميراث لكل الحضارات ، ولجميع ألوان المعرفة ، ولكل بنى الانسان .

وهذه العبارة فى تقديرنا صادقة تماما .. لكنها - أيضا - تحتاج إلى ضبط لمفهومها ، حتى لا يشيع منها الخلط ، بل والخداع ، كما هو حادث لها ومنها الآن لدى عديد من دوائر الفكر التى ترددها ، دون ضبط وتحديد لما يوحى به ظاهرها من مضمون .

فنحن إذا نظرنا إلى أى مصطلح من المصطلحات باعتباره « وعاء » يوضع فيه « مضمون » من المضامين ، وبحسبانه « أداة » تحمل « رسالة : المعنى » فسنجد صلاح وصلاحيية الكثير من المصطلحات والألفاظ الاصطلاحية لأداء دور « الأوعية » و « الأدوات » على امتداد الحضارات المختلفة ، والأنساق الفكرية المتعددة ، والعقائد والمذبيبات المتميزة .. وهنا ، سنكون حقا وصدقاً أمام المعنى الدقيق والصادق لهذه العبارة - عبارة : « إنه لا مشاحة فى الألفاظ والمصطلحات » ..

أما إذا نحن نظرنا إلى الألفاظ والمصطلحات من زاوية « المضامين » التى توضع فى أوعيتها ، ومن حيث « الرسائل الفكرية » التى حملتها « الأدوات : المصطلحات » فسنكون بحاجة ، وحاجة ماسة وشديدة ، إلى ضبط معنى هذه العبارة ، وتقييد إطلاقها ، وتحديد نطاق الصلاح والصلاحيية التى يشيع عمومها من عموم ما تحمل من الفاظ ..

هنا سنجد أنفسنا عند الفحص والتدقيق - وفى كثير جدا من الحالات ، وبإزاء العديد من المصطلحات - أمام « أوعية » عامة « وأدوات » مشتركة بين الحضارات والأنساق الفكرية والعقيدية والمذهبية ، وفى ذات الوقت ، أمام « مضامين » خاصة ، و « وسائل » متميزة ، تختلف فيها ، وتتميز بها هذه « الأوعية » العامة ، و « الأدوات »

المشتركة لدى أهل كل حضارة من الحضارات المتميزة ، وعند كل نسق أو مذهب أو عقيدة من الأنساق الفكرية والمذاهب الاجتماعية والعقائد الدينية، وخاصة منها تلك التي امتلكت وتمتلك من السمات الخاصة والسمات المميزة ، ما جعلها ويجعلها ذات مذهبية خاصة وطابع خاص ...

وليس كضرب الأمثال سبيلا لجلاء هذا المعنى ، وتأكيد صدق هذا المفهوم ..

مصطلح « الشارع » ..

فمن المصطلحات الشائعة في ميدان « التشريع » أو القانون ، مثلاً مصطلح « الشارع » ، يوصف به من « يشرع » القانون ، فرداً كان أو جماعة - مؤسسة - فواضع القانون : « شارع » ولا مشرع « له .. والمجالس النيابية ، التي تمثل سلطان الأمة في « تشريع » القوانين ، هي « هيئات تشريعية » تشرع القوانين .

« فالشارع » - هنا - و« مصدر التشريع » و« واضع الشريعة : هو انسان فرد كان أو هيئة تشريعية » ..

هذا هو حال مصطلح « الشارع » و« التشريع » و« الشريعة » في ميدان « القانون » ... فهل - حقاً - « لامشاحة » في هذا المصطلح الشائع ، وفيما يحمل « وعاءه » من « مضمون » ؟؟ ..

إن الإجابة عن هذا السؤال إن تكون واحدة لدى أبناء كل الحضارات الإنسانية ، وفي إطار كل الأنساق الفكرية ، ومن قبل كل المعتقدين بمختلف المذاهب والمعتقدات .. ومن ثم هناك « مشاحة » أكيدة في هذا المصطلح .. مشاحة تامة في مضمون ، ومشاحة كبيرة فيه كوعاء صالح وكثافة دقيقة وصالحة لحمل الرسالة والمضمون .

إن ابن الحضارة الغربية الذي لا يؤمن بوجود شريعة إلهية تنظم الجانب المدني والاجتماعي والاقتصادي والسياسي للدولة والاجتماع البشري والعمران الانساني يؤمن بأن الانسان ، فرداً كان أو طبقة أو أمة ، هو المصدر الأول والأخير للشريعة والتشريع .. فالانسان هو « الشارع » سواء أكان ذلك في إطار أصول الشريعة - قواعد ومبادئ القانون الطبيعي - كما تسمى في الحضارة الغربية أو في إطار فروع الشريعة - القانون - ..

فهذا المصطلح - « الشارع » بهذا المعنى - طبيعي وصادق في هذا الاطار ، واطار الحضارة التي لا تؤمن بوجود « شارع » غير هذا الإنسان ، وخارج هذا « الواقع المادي » سواء أكان السبب في ذلك هو الطابع المادي الالهادي لهذه الحضارة ، أم المنحى والتوجه العلماني الذي يرفض تحكيم « الإلهي » في شئون « الدولة والاجتماع والعمران » ..

ولما كان هذا الموقف هو « شأن غريب » ، وسمة من سمات الحضارة الغربية ، وقسمة من قسومات طابعها المادي ومذهبها العلماني ، فإنه ليس من المشترك الانساني العام .. حتى يصبح مصطلحها فيه ومضمون هذا المصطلح مما « لامشاحة فيه » في أية حضارة من الحضارات ..

ففي الحضارة الإسلامية ، التي مثلت العقيدة الإسلامية ، وتمثل أيديولوجيتها ومذهبية أمتها منذ أن أصبحت الروح السارية في كل علوم تمدنها المدني وإبداعها الإنساني في الحضارة - بما فيه من سياسة واجتماع واقتصاد ودولة وعمران - .. في هذه الحضارة الإسلامية ، يدل مصطلح « الشارع » على واضح أصول الشريعة ، ويختص به .. وهذه الأصول ليست إبداعا إنسانيا - كالقانون الطبيعي - في الحضارة الغربية - وإنما هي « وضع الهى » ، نزل به الوحي ، دينا يتدين به إنسان هذه الحضارة .. « شرع لكم من الدين ما وصي به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه » (١) .

ولما كانت هذه الشريعة الإلهية ، هي خاتمة الشرائع الإلهية لبنى الانسان فلقد وقف « شارعها » بالله ، سبحانه وتعالى - فيها وبها عند الأصول والمبادئ والقواعد ، التي حددت النهج فيما هو متغير ومنظور من شئون الدنيا ، مع التفضيل لما هو ديني ، أو ما هو من الثوابت الدنيوية التي لا يلحقها تطور أو تغيير .. « فالشارع » للشريعة هو الله « ثم جعلناك علي شريعة من الأمر فاتبعها » (٢) « لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا » (٣)

ومن ثم فإن انسان هذه الحضارة الإسلامية لا يستطيع - وهو مؤمن بدينه - أن يعطى سلطة التشريع ووصف « الشارع » لغير الله .. أما إبداع هذا الإنسان المسلم في القانون الإسلامى . وسنّه القوانين التي تقرّع عن أصول الشريعة وتواكب المستجدات والمتغيرات ، وتستوجب لكل ما لم تعرض له النصوص والحدود والأصول الإلهية .. إنما كل هذا الإبداع القانوني الإسلامى فهو « الفقه » .. فقه المعاملات .. ومن هنا كان تميز « الفقه » عن « الشريعة » في الحضارة الإسلامية ، وكان الله هو « الشارع » لا الإنسان ، وكان الإنسان هو « الفقيه » وليس الله ! ..

هنا ، نجد أنفسنا أمام نموذج من نماذج « المشاحة في الألفاظ والمصطلحات » ليس في « المضمون » فقط ولا « الرسالة » فحسب . بل وفي « اللفظ والوعاء والأداة » أيضا ! ..

(١) الشورى : ١٣

(٢) المائدة : ١٨ .

(٣) المائدة : ٤٨ .

مصطلح الزارع :

ومثال ثان ، يجلى ويدعم هذا المعنى الذى تؤمن به .. نجده إذا نحن وقفنا - فى المصطلحات الاقتصادية - أمام مصطلح « الزارع » ..

فإنسان الحضارة الغربية ، الذى لا يرجع فى المسببات المادية إلا إلى أسبابها المادية - سواء لماديته ، أو لحاده ، أو لنهاجه الوضعية - لا يرى فى « الزارع » إلا الأسباب المادية والعوامل الطبيعية والمؤثرات الإنسانية .. ومن ثم فالإنسان عنده هو « الزارع » ولا « زارع » غير هذا الإنسان !

أما إنسان الحضارة الإسلامية ، الذى سررت عقيدته الدينية روحا شائعة فى كل علوم حضارته ، فانه وإن آمن بوجود الأسباب المادية ، التى هى طاقات فاعلة فى مسبباتها ، إلا أنه يؤمن بأن هذه الأسباب المادية الفاعلة ، إنما هى - بدورها - مخلوقة لمسبب الأسباب وخالقها - الله ، سبحانه وتعالى - القادر على إيقاف فعلها ، وعلى استبدالها بأسباب غيرها ، إن هو شاء ذلك وأراد .. وهو هذا الإنسان المسلم - يؤمن أيضا بأن الفعل الإنسانى آفاقا محدودة بحدود صلاحياته وقدراته كخليفة عن الله ، سبحانه وتعالى فى عمارة الأرض ، وأن الفاعل فيما وراء هذه الآفاق - آفاق الخلافة - هو المستخلف ، سيد هذا الوجود ، ومبدعه ، وراعيه .. ومن ثم فإن للإنسان فى « الزرع » عملا وقاعلا وإبداعا ، لكنه لا يتعدى هذا النطاق فيجور على ما هو فعل الله فى هذا الميدان .. ففى « الزرع » ، هناك أفعال إنسانية من مثل « الحرث » و « البذر » وتهيئة التربة ومقيها وتسميدها .. إلى آخر الأفعال الإنسانية ، التى هى فعل الإنسان وإبداعه فى ما هو مقدور له .. والتى - للتعبير عنها - اصطلاحت العربية على وصف هذا الإنسان بـ « الزارع » .. أما أفعال من مثل : انبات البذرة ، وتنميتها ورعايتها ، أى الفعل والمسببات الراجعة لكل الأسباب التى هى من خلق الله ، والتى ليست من مقدورات الإنسان ، فهى التى اصطلاحت العربية على وصف فاعلها - الله سبحانه وتعالى - بأنه « الزرع » ! فالزارع - فى اصطلاح حضارتنا - هو الله ، أما الإنسان فهو : الزَّارِع .. ولذلك وجدنا حقيقة الزرع ، بمعنى الإنبات والإنماء ، هى لله سبحانه وتعالى ، بينما البذر والحرث والسقى - وكل الأسباب الإنسانية - منسوبة إلى صانعها : الإنسان فهو فى « الزرع » فاعل ، لكنه - بحكم إيمانه - وحضارته المؤمنة - ليس الفاعل الوحيد ! .. ومن هنا يأتى معنى الآية القرآنية التى تقول : ﴿ أَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ . أَلَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ ﴾ (١) فهنا - مرة أخرى - يثمر الطابع المؤمن للحضارة المؤمنة موقفا متميزا ، يؤدى إلى المشاحة فى الألفاظ والمصطلحات ! ..

(١) الواقعة ٦٣ - ٦٤ .

مصطلح « الآبق » ١

ومثال ثالث على امكانية ، بل وجوب « المشاحة » في الكثير من « الالفاظ والمصطلحات » نجده اذا نحن وقفنا أمام مصطلح « الآبق » و « الإباق » ، في عالم الرقيق - أيام شيوع هذا النظام في التاريخ الحضارى .

ففى الحضارة الغربية - المؤسسة على أصولها وتراثها الاغريقى ، والتي فضلت - فى هذه الأصول وذلك التراث - بين العمل الذهنى للأحرار وبين العمل اليدوى للعبيد ، فخصت الأول بكل الشرف ، وجردت الثانى من أى شرف ، واختصت الأحرار بكل الحقوق ، وضنت على العبيد بأية حقوق .. فى تلك الحضارة نجد العبد « الآبق » : هو مطلق الفار والهارب من الخضوع لسيده ، أيا كان السبب فى هذا « الإباق » ..

أما فى الحضارة الإسلامية ، حيث كان الهدف المبتغى : هو التحرير التدريجى للرقيق ، بتضييق والقاء العديد من الروافد والمصادر التى تمد نهر الرق بالارقاء الجدد - كالحروب غير المشروعة - والاغارة العدوانية والربا ، والقروض غير الحسنة ... الخ - ويتوسيع مصب التحرير لنهر الرقيق - بالترغيب فيه - ويجعله مصرفاً من مصارف الزكاة - وبالكفارات - ويجعل الاسترقاق عبثاً مادياً على مالك الرقيق ، بالحقوق التى شرعها الإسلام للرقاء ، بعد أن كان مصدراً للثراء المالى . إلخ ..

فى هذه الحضارة الإسلامية - التى ضببطت الاسترقاق - فى المرحلة الانتقالية - بالضوابط الدينية - نجد « الآبق » - فى مصطلحها - ليس مطلق العبد الفار والهارب من الخضوع لسيده ، وانما الإباق - هو الفرار الذى لا يكون الظلم أو تكليف ما لا يطاق سبباً فيه .. فهناك فرار مشروع ، أو على الأقل لا يبلغ مبلغ « الإباق » - هو الذى يكون الظلم وتكليف ما لا يطاق سبباً فيه . ومن ثم فهو ليس على فاعله عقوبة « الآبق » ، بنظر الإسلام ، إن كان هروبه واستخفافه (الخوف من سيده ، أو لكّد عمل « ! .. فانعدام الأمن والعمل الشاق ، ظلم للرقيق ، يبرر له « المقاومة » بالهروب ؟! ..

مصطلح « الإقطاع » :

ومثال رابع على إمكانية « المشاحة فى الالفاظ والمصطلحات » نجده إذا نحن وقفنا أمام مصطلح « الإقطاع » ١ ..

ففى الحضارة الغربية ، حيث فلسفتها المالية تجعل الملكية المطلقة - الملكية الحقيقية - ملكية الرقبة - فى الثروات والأموال للإنسان - فرداً كان فى النموذج الليبرالى - أو طبقة الأجزاء - فى النموذج الشمولى - الماركسى - نجد « الإقطاع » - كمصطلح -

إنما يعنى : الملكية الكاملة للسادة الإقطاعيين لوسائل الإنتاج - الأرض الزراعية - مع الملكية المقيدة للعاملين فيها - الاقنان ..

أما فى الحضارة الإسلامية ، حيث صاغت الوسيلة الإسلامية مذهباً اقتصادياً وسطياً متميزاً ، جعل الملكية المطلقة - ملكية الرقبة - فى الأموال والثروات لله سبحانه وتعالى ، مع تقرير حقوق الملكية المقيدة - ملكية المنفعة - أى ملكية الوظيفة الاجتماعية للمال - مع تقرير هذه الحقوق للإنسان الحائز للمال - باعتباره مستخلفاً فى حياته واستثماره والانتفاع به عن الله سبحانه وتعالى ، من حيث صفته كإنسان مستخلف - مطلق الإنسان المستخلف - وليس بصفته كفرد أو كطبقة - فى هذا النموذج الحضارى ، ذى الفلسفة المالية المتميزة ، نجد لمصطلح « الإقطاع » مضموناً متميزاً : فهو تملك « المنفعة » لا « الرقبة » . ولقد كان - فى التطبيقات الإسلامية - وسيلة لإحياء الأرض المواد والانتفاع بها مع بقاء ملكية الرقبة - الملكية الحقيقية فى الأرض - لله سبحانه وتعالى - أى للإنسان - الأمة - الناس المستخلفين عن الله ، فى الأرض وفى كل الثروات والأموال ..

فنحن - هنا - بإزاء مصطلح « لامشاحة فى لفظه » ، ولكن « المشاحة واردة فى المضمون » على نحو أكيد ! ..

مصطلح « الاحتكار » !

ومثال خامس ، على هذا الذى نقول ، نجده إذا نحن وقفنا أمام مصطلح « الإحتكار » ..

ففى الحضارة الغربية ، بتياراتها الاجتماعية المختلفة ، وحتى عند الذين يدركون المساوى الاجتماعية لسيطرة الاحتكارات على النظام الاقتصادى لاجتماع من المجتمعات .. نجد النظرة إلى « الاحتكار » هى النظرة إلى مرحلة حتمية من المراحل التى لا بد وأن يمر بها المجتمع على درب تطور الامتلاك لنوات الإنتاج .. فالاحتكار - فى هذه النظرة الغربية - هو ثبت طبيعى ، حتمى .. حتى وإن رآه البعض ضاراً .. ! ..

أما فى هذه المذهبية الاقتصادية الإسلامية ، التى حكمت وتحكم حياة الإنسان للمال ببند عقد وعهد استخلاف الله - المالك الحقيقى للمال - للإنسان فى هذا المال .. فإن الاحتكار ممنوع ، ومرفوض من الأصل والأساس . ومحال أن يتسقى وجوده - فضلاً عن سيئاته - مع مذهبية الإسلام فى الأموال .. فـ « من احتكر للمسلمين طعاماً ضربه الله بغرقر وإفلاسي » ^(١) - كما يقول الحديث النبوى الشريف - وذلك وعيد للمجتمع

(١) رواه ابن ماجة والإمام أحمد .

والحضارة التي تبيع الاحتكار - الذي يقودها إلى فقر الأمة وإفلاس نظامها وعجزه عن تحقيق الغاية من تحضر الإنسان ١ - .. وهذا الاحتكار الذي يقتل الأمة ، عندما يفتال العدل في حياتها الاقتصادية والاجتماعية ، هو الذي يتحدث الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، عن أهله ، فيقول : « يحشر الحكارون وقتلة النفس في درجة واحدة » ١٩ .. كما يقطع بأنه « لا يحكر إلا خاطئ » ٢ .. (١)

فالمشاحة هنا - في « الاحتكار » - قائمة بين العربية - لسان الاسلام - وبين الحضارة الغربية في « مشروعية » النظام الذي يعبر عنه مصطلح « الاحتكار » .. بل وفي معناه ، وفي أفق هذا المعنى لا الحضارة الغربية تقصر « الاحتكار » على مرحلة من مراحل النمو والتركيز للملكية أنوات الإنتاج ووسائله - أو المصالح التجارية والمصرفية - في أيدي قلة قليلة من الملاك .. (٢) أما في المذهب الاقتصادية الإسلامية ، فإن التحريم يشمل أبسط ألوان الاحتكار - فجمع الطعام ، انتظارا لغلاء سعره ، مدة من الزمن هو احتكار محرم في عرف الإسلام .. كما يقول الحديث النبوي الشريف : « بش العبد المحتكر ، إن أرخص الله الأسعار حزن ، وإن أغلها فرح . إن سمع برخص ساءه ، وإن سمع بغلاء فرح » ! .. ذلك أن « الجالب مرزوق والمحتكر ملعون » (٣) كما قال عليه الصلاة والسلام

مصطلح « اليسار » و « الصراع » :

ومثال سانس - شائع وجيد البرهنة على هذا المعنى الذي تلح على تجليته وتأكيد ، نطالعه إذا نحن وقفنا أمام مطلع « اليسار » .

فمن الناس من ينطلق من مقولة : « إنه لا مشاحة في الألفاظ والمصطلحات » إلى الدعوة لاستخدام هذا المصطلح - مصطلح « اليسار » - في الدلالة على التيار الاجتماعي الداعي إلى استخدام (الصراع الطبقي » أداة لتسويد طبقة الملاك ، تمهيداً لإلغاء التمايز الطبقي ، وإقامة المجتمع اللاتبقي ، الذي تلغى فيه سائر ألوان الملكية الخاصة ..

من الناس من يدعو إلى استخدام هذا المصطلح - ذي النشأة الغربية - والمضمون الغربي - بدعوى - أنه لا مشاحة في الألفاظ والمصطلحات » ! .. ومنهم من يحاول « أسلمته » و « أسلمة » مضمونه ، عندما يدعو « اليسار الإسلامي » ١٩ .

(١) رواه مسلم وابن ماجه وإمام أحمد .

(٢) تتخذ الاحتكارات في تلك المرحلة عدة أشكال منها : الترسد * الألفى أو الرامى والذي يتخذ عادة صورة الشركات القابضة ، أو المتمددة الجنسية ، ومنها : الكارتل * القائم على التنسيق والتخطيط - * الانفماج - بين المؤسسات المحتكرة .

(٣) رواه ابن ماجه والدرامى .

أما نحن فانتنا نرى ان « المشاحة » واردة وقائمة ، بل وواجبة ، تجاه هذا المصطلح - مصطلح « اليسار - فـ « اليسار » - فى العربية - لغة أمتنا وتراثنا وديننا وحضارتنا ، وأداة ابداعنا - انما يعنى اليسر - المقابل للعسر - والغنى - المقابل للفقر والاعسار - (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) ، (وأن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة) ، ومن ثم فان « أهل اليسار » والاتجاه الفكرى والاجتماعى لأهل اليسار - فى اصطلاح العربية - هم أهل الغنى - لا الفقر - واتجاه اليسر - لا البؤس ؟! .. فكيف تقرر لفتنا على أن يقبل جسمها الاصطلاحى هذا الضد الغريب ، الذى يبلغ فى الاغراب درجة النقيض ؟! ..

ان بعض علمائنا وأئمة عصرنا - مثل الامام عبد الحميد بن باديس (١٣٠٥ - ١٣٥٩ هـ) (١٨٨٧ - ١٩٤٠ م) . كان يدعو الله فيقول : « اللهم اجعلنى فى الدنيا من أهل اليسار ، وفى الآخرة من أهل اليمين » ؟! .. فاليسار هو : غنى الدنيا .. كما أن أهل اليمين هم أهل السعادة ، الذين أقاموا العدل فى الدنيا ، فاستحقوا ان يتناولوا كتاب أعمالهم العادلة باليمين فى يوم الدين .. وذلك هو منطق العربية الحاكم ، والذى لاسبيل إلى الفكاك منه ، بدعوى التعميم لعبارة : « أنه لامشاحة فى الالفاظ والمصطلحات » ..

ثم .. إن المذهبية الإسلامية فى الفكر الاقتصادى قسما متميزة ، لاتنكر التمايز الاجتماعى فى الأمة إلى طبقات متميزة ، لكنها تشترط تأسيس التمايز على الأسباب والعوامل المشروعة ، وتحديد آفاق لهذا التمايز تحول بينه وبين بلوغ درجة « الاستغناء » الذى يؤدى إلى الاستبداد النابع من سلطان الانفراد بسلطة المال ، فترى هذه المذهبية الاقتصادية الإسلامية فى التعددية الطبقية : الأمر الطبيعى ، وتدعو إلى إبقاء العلاقة بين الطبقات محكومة بآطار العدل - أى « التوازن » الاجتماعى - وليس « المساواة » - وذلك حتى تكون علاقاتها هى علاقة التساند والتآزر والاتفاق - كحال أعضاء الجسد الواحد - فى تميزها وفى تكافلها وتساندها - فإذا ما اختل التوازن الاجتماعى ، وحل الظلم الاجتماعى محل العدل الاجتماعى ، فان السبيل الإسلامى لعلاج هذا الخلل الطارئ ، ليس هو « الصراع الطبقي » ، الذى يستهدف فيه ومنه طرف - طبقة - الغاء الطرف الآخر - الطبقة النقيض - بصراحة بالصراع - لينفرد بالثروة والسلطة فى مجتمع لا طبقي .. ليس هذا هو السبيل الإسلامى ، وإنما السبيل هو « الدفع الاجتماعى » ، الذى يعيد حراك وتحريك المواقع الطبقية وامتياز الطبقات من درجة الظلم - الذى يختل فيه التوازن - إلى درجة العدل - الذى هو التجسيد للتوازن الاجتماعى بين الطبقات - وذلك لتظل التعددية قائمة ، ولتظل التمايز قائما ، ولتظل العدل - الوسط - التوازن - هو الرابط الجامع بين الفرقاء المتميزين فى النموذج الاقتصادى والاجتماعى للمذهبية الإسلام فى هذا الميدان ..

فهـ « الصراع » - فى المصطلح القرآنى - يعنى ان يصارع طرف الطرف الآخر ، بهدف أن يصصره ، فيقنيه - « فكري القوم فيها صرعي كأنهم أعجاز نخل خاوية » (١) .. أما « الدفع » ، فهو التحريك لمواقع الأطراف المختلفة من درجة إلى أخرى ، تصحيحا للعلاقة بين أطراف متعددة ، وليس بهدف إفناء طرف لآخر كي يفرد بالميدان والامكانات : « ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم » (٢) فالهدف من وراء « الدفع » - هنا - ليس « صرع » العدو وإفناؤه ، وإنما تحريك موقعه من « درجة العداوة » إلى « درجة الولي الحميم » ! ..

فكانون الحركة الاجتماعية ، فى المذهبية الاقتصادية الإسلامية هو « الدفع الاجتماعى » وليس « الصراع الطبقي » « ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض » (٣) « ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا ، ولينصرن الله من ينصره ، إن الله لقوي عزيز » (٤) ..

ففى المضامين أيضا « ترفض » - وليس فقط « تتميز » - المذهبية الاقتصادية الإسلامية - « ترفض » ذلك المحتوى الاجتماعى الذى وضعته المذهبية الغربية فى « وعاء » مصطلح « اليسار » ، ومصطلح « الصراع » الأمر الذى حتم « المشاحة » فى هذين المصطلحين ، ان فى الدلالة اللغوية ، أو المضمون الاجتماعى على حد سواء ! ..

وإذا كانت هذه الأمثلة - وهى مجرد أمثلة بل إنها قطرة من بحر لحي - كافية للبرهنة على مشروعية - بل ووجوب - « المشاحة » فى كثير من المصطلحات والألفاظ ، عندما تتميز أو تتباين المذاهب الاعتقادية ، والانساق المعرفية ، والطبائع الحضارية .. فإن هذه الحقيقة تقودنا إلى اشارات لا بد منها .. فى هذا المقام - للرسالة الحضارية للقاموس المنشود ، الذى يتعدى عرويته حروف اللغة إلى حيث المضمون « المتميز لحضارة الاسلام » ! ..

إن عاقلا من العقلاء لا ينكر الآثار والبصمات التى أحشتها المؤثرات الفكرية الغربية فى عقل أمتنا - على امتداد وطن العروبة وعالم الإسلام - خلال القرنين الماضيين ، اللذين هما عمر الغزوة الاستعمارية الغربية الحديثة ، والهيمنة الحضارية الغربية على بلادنا وأمتنا وما مثلها من البلاد والأمم التى طالتها هذه الغزوة وهذه الهيمنة الحضارية ..

وإن عاقلا من العقلاء لا ينكر أن « القاموس » - فى أى فن من الفنون أو علم من العلوم - قد غدا فى واقعنا الفكرى أداة شديدة الفعل والتأثير فى تكوين الفكر والمذهب والرؤية والهوية ، ومن ثم تكوين الاتجاه الحضارى لمن يستخدم هذا القاموس بالفلسفة الحضارية لوضعيه ومنشئه ..

(٢) فصل : ٢٤ .

(١) المائدة : ٧ .

(٤) الحج : ٤٠ .

(٣) البقرة : ٢٥١ .

فالباحث والقارئ الذى يريد معرفة مضمون مصطلح من المصطلحات ، فيمد يده إلى القاموس ، باحثاً عن هذا المضمون ، إنما يزرع فى عقله ووجدانه بذرة فكرية تنمو ، فتلون مساحة من عقله ووجدانه بالصبغة الحضارية التى حكمت لون ومذهب مضامين مصطلحات هذا القاموس ..

فإذا كان هذا القاموس - كأغلب قواميس العلوم والفنون فى ثقافتنا المعاصرة - هى بضاعة غربية ، ترجمت وعربت ، أدركنا دور القاموس - فى مكتبتنا المعاصرة - دوره فى احتلال العقل العربى والمسلم ، وفى تلوينه بلون الحضارة الغربية ، وإسهامه فى (تغريب) هذا العقل ، وخاصة فى ميدان العلوم الإنسانية ، التى تتمايز فيها الحضارات ، ومن ثم تتمايز فيها مضامين الكثير من مصطلحات هذه العلوم والفنون - على النحو الذى ضربنا عليه بعض الأمثال - ..

إن الباحث فى الميدان الاقتصادى مثلاً- وكذلك القارئ فى هذا الميدان الذى لا يجد لديه سوى قاموس « غريب » قد ترجم إلى العربية « لا بد وأن يرى كل قضايا هذا العلم الاقتصادى ، وتطبيقاته ، بعيون المذهبية الاقتصادية الغربية التى تتميز عنها المذهبية الإسلامية فى المنطلقات والمعايير والغايات على نحو كبير وأكد ..

كذلك ، فإن هذا الباحث وهذا القارئ ، ان يستطيع فهم تراثنا الاقتصادى - النظرى منه كما صيغ فى كتب الأموال والخراج والكسب والتجارة والأسواق أو الحسبة .. إلخ ... إلخ - أو التطبيقى منه ، كما عرفته المسيرة الحضارية لأمتنا .. لن يستطيع هذا الباحث وهذا القارئ فهم تراثنا هذا بواسطة القاموس ذى المنطلقات والمفاهيم الغربية بحال من الأحوال .. فانزال المفاهيم الغربية على المصطلحات الاقتصادية الإسلامية هو لون من « خداع الرؤية » ! يستوى فى « الجهل بالحقيقة » مع « انعدام الرؤية » على نحو كلّى ، من حيث الإقصاء إلى عزل العقل الاقتصادى عن تراث الحضارى فى هذا الميدان ! ..

وهنا تبرز الرسالة الفكرية والمهمة الحضارية للمصطلح والقاموس .

فهو الأداة الطبيعية لرؤية وفهم وتفسير تراث أمتنا - إن الفكر النظرى منه ، أو فى التطبيقات التى مثلت واقع الأمة وتجربتها بهذا الميدان - فيه المعانى المنضبطة لمصطلحات « الفكر » و « الواقع الحية » .

وهو السبيل إلى وضع لبنة فى صرح الاستقلال الحضارى لأمتنا عندما يضع وييسر للعقل العربى والمسلم سبيل إدراك ما لحضاراتنا من " خصوصية " فى المعانى والمضامين والمفاهيم : فيسهل بذلك فى تحرير العقل من آثار التبعية وأسر التغريب .. وهو خطوة على طريق طويل هو طريق الاستقلال الحضارى .. الذى هو جوهر الاستقلال ! ..

المنهج العلمى والروح العلمية عند ابن خلدون

د . عماد الدين خليل

هناك مدى قد يبدو شاسعا بين « المنهج العلمى » و « الروح العلمية » فالمنهج إنما هو تقنية عمل فى هذا الحقل أو ذاك من حقول المعرفة البشرية للكشف عن حقيقة ما أو مقاربتها تحليلًا وتركيبًا ، وهو بهذا قد يكون مسألة « موضوعية يتحكم فيها قانون تراكم الخبرة ويتقاهما الباحث عن الخارج مضيفًا إليها حينًا ، منفذًا مطالبها دونما أى قدر من الإضافة أو التعديل حينًا آخر .. وهذا يبدو أكثر ما يبدو فى العصر الحديث الذى تبلورت عبره الملامح الأساسية لمنهج البحث العلمى بمقاطعة ومراحله جميعا .

أما الروح العلمية فهى أقرب إلى أن تكون أمرا ذاتيا مرتبطاً بالباحث نفسه ويصبغ - أو يحكم - رؤيته للعالم والظواهر والأشياء ، وهو يتعامل معها بحثًا وكشفًا وتحليلًا وتركيبًا .

لكننا يجب أن نكون حذرين ، فإن هذه الرؤية التى قد تبدو ذاتية ليست منفصلة بالكلية عن الخارج ، عن الموضوع .. وبعبارة أخرى فإن البيئة الحضارية التى ينتمى إليها الباحث ستلعب دورا مؤثرا فى تشكيل روحه العلمية سلبيًا وإيجابيًا .

بالنسبة لابن خلدون ، حيث لم يكن منهج البحث العلمى فى التاريخ على وجه الخصوص قد قطع شوطا كبيرا صوب النضج والاكتمال ، تبدو محاولته فى « المقدمة » خطوة جريئة بمقدار ما تضمنه من قفزة على ارتياح آفاق عمل جديدة من أجل صياغة ، أو إضافة ، تقنيات وضوابط منهجية فى هذا الحقل . ولاريد أن تكون الروح العلمية فى حالة كهذه ذات دور فعال فى صياغة المنهج ، وأن تكون المرتكزات الأساسية للحضارة الإسلامية ذات تأثير لا يقل خطورة .

وهكذا فإن المدى المتباعد بين المنهج والروح سيقتارب ها هنا ، وسيكون الحديث عنهما أو اعتمادهما كمفردتين أمراً متصلا متاخلا بقدر ما يتطرق الأمر بابن خلدون .

ثمة مسألة أخرى يجب التأثير عليها قبل المضى فى الموضوع ..

إن المنهج نفسه ليس طبقة أو دائرة واحدة وإنما هو طبقات ودوائر تتداح من بذرتها المركزية الصرفية الصرفة باتجاه التأثير بالمعطيات الحضارية ذات الخصوصية ، وتمضى لكى تكون فى مداها الأكثر اتساعا مرادفا للشريعة التى تتولى مهمة تنفيذ مطالب العقيدة على أرضية العالم .

إذا بدأنا من هاهنا قانتا سنجد القرآن الكريم يعتمد اللفظة للدلالة على هذا المعنى.
ابن كثير - مثلا - وهو يتناول الآية الثامنة والأربعين من سورة المائدة ، يفسر قوله تعالى (ولكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا) بالسبيل والسنة أى (الطريقة) ، وأن الشرعة هى الشريعة .. أما المنهاج فهو الطريق الواضح السهل ، والسنن : الطرائق^(١) وفى « صفوة التفسير » أننا جعلنا لكل أمة شريعة وطريقا بينا واضحا خاصا بتلك الأمة . واختلاف المناهج هذا ينصب على الأحكام أما المعتقد فواحد لجميع الناس : توحيد وإيمان بالرسول وجميع الكتب وما تضمنته من المعاد والجزاء^(٢) ، أى لكافة المنتهين للديانات السماوية فى جوهرها الأصل .

ما الذى يقوله المعجم العربى بصدد المفردة ؟

المنهج هو الطريق الواضح البين والجمع نهجات ..

وطرق نهجه أى واضحة كالمنهج والمنهاج ..

وأنهج أى أوضح ، قال يزيد العبدى

ولقد أضاء لك الطريق وأنهج سبل المكارم والهدى تعدي

أى تعين وتقوى ..

ونهج الطريق أى سلكه ، واستنهج الطريق صار نهجا واضحا بينا ..

وأنهج الطريق إذا وضع واستبان ..

وفلان استنهج طريق فلان إذا سلك مسلكه ..

وطريق ناهجه أى واضحة بيئة ...^(٣)

فالمعرفة - إذن - لا تتجاوز هنا حدودها اللغوية باتجاه المصطلح الأكثر حداثة والذى يدل على حرفية البحث العلمى حيناً ، كما يدل فى مداه الواسع على رؤية جماعه ما ، وبرنامج عملها ، أو شريعته التى تتولى مهمة تحويل مفردات الرؤية إلى واقع معاش .

بما أن هذه الورقات ليست حديثاً عن المنهج ، وإنما هى متابعة موجزة للامع «العلمية الإسلامية» فى منهج ابن خلدون فإن هذا يكفى .. كل ما هنالك هو ضرورة أن نضع هذه المسائل فى الحسبان ونحن نتحدث عن الرجل ، فإن المنهج عنده مزيج من التقنيات الحرفية « الموضوعية » التى لعب دورا كبيرا فى إغنائها ، بل فى

(١) تفسير ابن كثير ٨٨/٢ (دار الفاضل ، بيروت - ١٩٦٦م)

(٢) محمد علي الصابوني : صفوة التفسير ٢٤٦/١ - ٢٤٧ (الطبعة الرابعة دار القرآن الكريم ، بيروت - ١٩٨١م) .

(٣) محمد مرتضى الزبيدي : تاج العروس ، ١٠٩/٢ - ١١٠ ، دار ليبيا بنغازي - ١٩٦٦م) .

تأسيسها، والروح التي تمثل حصيلة رؤيته المعرفية (الابستمولوجية) .. ثم ، وهذا هو المهم ، رؤيته الإسلامية التي طبعت بصماتها على منهجه وروحه العلمية معا ..

وبما أن المنهج العلمي لابن خلدون في حقول المعرفة عامة ، والتاريخ على وجه الخصوص ، قد قيل فيه كثيرا وكتب كثيرا فإن الصفحات التالية ستجاوز هذه المسألة ، قدر الإمكان ، صوب محاولة للكشف ، أو التأكيد ، بعبارة أدق ، على طبيعة الارتباط بين الإسلامية والمنهج في مقدمة ابن خلدون ، وصولا إلى أن العملية التي أخذ بها الرجل ودعا إليها ، لم تكن هبة قادمة من الفراغ ، وهي لم تتشكل في عقل ابن خلدون ابتداء . ولكنها وليدة البيئة الحضارية الإسلامية التي قدر له أن يكون ابنها البار .

وقد يكون غريبا التأكيد على هذه المسألة التي قد تبدو للبعض أمرا بديهيا ، ولكننا إذا تذكرنا عددا من استنتاجات الباحثين والمفكرين المحدثين والمعاصرين بصدد المقدمة ، عرفنا أن تأكيدنا كهذا ضروري كنوع من إعادة الأمر إلى نصابه ، بعد إذ جنحت به التحليلات الخاطئة التي لم تقف عند حد إقامة جدار عازل ، أو حفر خندق عميق بين الإسلامية و « المقدمة » في المنهج والمعطيات ، وإنما مضت خطوات أكثر تطرفا بجعلها « المقدمة » بشكل من الأشكال ، تقيضة للإسلامية . أننا نجد - مثلا - أن أحد الباحثين الغربيين وهو دى بوير T.J. de Boer (الهولندي) يذكر « أن الدين لم يؤثر في آراء ابن خلدون العلمية بقدر ما أثرت الأرسطوطاليسية الأفلاطونية » (١) . ويشير باحث آخر هو ناتانيل شميت N.Schmidt الأستاذ بجامعة كورنيل بأمريكا إلى أن ابن خلدون « إذا كان يذكر خلال بحثه كثيرا من آيات القرآن ، فليس لذكرها علاقة جوهرية بتدليله ، ولعله يذكرها فقط ليحمل قارئه على الاعتقاد بأنه في بحثه متفق مع نصوص القرآن » (٢) . وثمة مستشرق ألماني هو فون فيسنونك Von Weseonok يقول : إن ابن خلدون « تحرر من أصفاد التقاليد الإسلامية في درس شئون الدولة والإدارة وغيرهما ، وأنه حرر ذهنه - كذلك - من القيود الفكرية التي ارتبطت في عصره بالعقائد العربية الصحيحة » (٣) .

وبهذا سيكون المنهج العلمي لابن خلدون متشكلا في الفراغ وستكون روحه العلمية في حالة انشقاق عن مطالب الرؤية العقيدية للإسلام الذي ينتمي إليه ، وستكون النتيجة

(١) محمد عبدالله عنان : ابن خلدون ، حياته وراثته الفكرية من ١٧٧ - ١٧٨ (الطبعة الثالثة ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة - ١٩٦٥م) عن كتاب Geschichthe der philosophe in Islam للباحث المذكور .

(٢) عنان : ابن خلدون من ١٩٠ عن :

Ibn khaldon, Historian, Sociologist and Philosopher

(٣) عنان : نفسه من ٢٨١ عن :

Ibn khaldon : Ein Arabischer julturhistoriker des 14 Jahrhunderts

النهائية أن « العلمية » لاصلة لها « بالإسلامية » بل قد تكون في حالة اضطراع معها ، وقد يقود هذا إلى تكرار الصورة المحزنة للصراع بين العلم والدين ، وإلى أن يضوع ابن خلدون في قائمة واحدة مع برونو ونيكوس وغاليليه ، وإلى جعل الحضارة الإسلامية وجهاً آخر للحضارة النصرانية بقدر ما يتعلق الأمر بطبيعة الارتباط بين العلم والإيمان !

بل إن التحليل المادي للتاريخ يعضى خطوة أبعد فيحاول أن يصور منهج ابن خلدون كما لو كان منهجاً جدلياً ، ومعطياته كما لو أنها وليدة رؤية للعالم والظواهر والأشياء لاعلاقة لها بالإسلامية من قريب أو بعيد ، بل هي نقيضة لها من أول الرحلة حتى منتهاها .

إننا نقرأ على سبيل المثال - واحدة من المحاولات الأكثر حداثة في هذا السياق : « في عملية الفكر الخلدوني » ^(١) ونجد الناشر يلخص المحاولة بالاستنتاج التالي أن « ثورة ابن خلدون الفكرية تكمن ، في أنه حرد الفكر التاريخي من هيمنة الفكر الديني ، بأن اكتشف في واقعات التاريخ عقلها المادي فحل ضرورة العمران محل الله - أو مايشبهه - في تفسير الظواهرات جميعاً - فاستبدل التأويل بالتفسير ، فكان التفسير بالضرورة مادياً - وكان علمياً من حيث هو مادي ، دون أن يعنى هذا رفضاً للدين أو الشرع ومبادئه ، فالشرع شئ والتاريخ - أو العمران - شئ آخر ، وليس هذا ذلك ، ولذا كان هذا . ولئن دخل الشرع ، أو الدين ، في حقل العمران ، أو التاريخ ، كما هو واقع الأمر في المقدمة ، فكأمر عمراني ، أو تاريخي مادي ، لا كأمر غيبي أو الهى . وينظر فيه حينئذ بعين العمران وقوانينه ، لا بعين الدين ومبادئه ، أو بعين الشرع وأحكامه . فلمسائل الشرع منطقها ومسائل العمران والتاريخ منطقها . ولايصح ، في المعرفة ، الخلط بين المنطقتين » ^(٢) .

والمسألة في أساسها ليست لعبة لجر الحيل بين الإسلاميين والطرف الآخر ، نصرانياً كان أم علمانياً أم مادياً ، ولكنها محاولة للإضامة يتبين من خلالها الموقع الذي وقف عليه ابن خلدون والدائرة التي تحرك في إطارها .

وفي حالة كهذه فإن تفنيد حجج الآخرين مستيضمن - ابتداءً - موافقة على الدخول في اللعبة . ومن أجل ألا نمسك بالمبل من طرفه الآخر لكي نجر إلينا ابن خلدون بطريقة معتسفة ، فإن علينا أن نتابع بعض الملامح المنهجية والموضوعية في معطياته لكي نعرف الأرضية التي نشط عليها ، دونما حاجة لاقناع الآخرين ، أو ارغامهم - بقوة الشد - على إعادة الفكر الخلدوني إلينا .

(١) مهدي حامد (الطبعة الثانية ، دار الفارابي ، بيروت - ١٩٨٦م) .

(٢) من تعليق الناشر علي غلاف المرجع السابق .

والمدى واسع ، وما قاله ابن خلدون في هذا السياق أوسع بكثير من أن تحمله صفحات بحث كهذا . ولذا سيكون الإيجاز أمرا لا مفر منه وستتحرك المقاطع التالية على محاور أساسية ثلاثة فحسب في الفكر الخلدوني من بين محاور عديدة أخرى ، موثرة على عملية الرجل ، وعلى ارتباط هذه العملية بمنظورة الإسلامى الأصل : النشاط المعرفى ، الرؤية التربوية وحركة التاريخ .

أولا : النشاط المعرفى

في حديث ابن خلدون عن طبيعة النشاط المعرفى ، وضوابطه ، لا يكتفى أن نقول بأنه كان يملك « روحا علميا » ولكن أن نخفف إلى هذا صفة « الإسلامية » التى كانت تشكل هذه الروح وترسم ملامحها .

يتحدث في مقدمة له بعنوان « الإنسان جاهل بالذات عالم بالكسب » عن الفكر بما أنه الخصيصة التى تميز الإنسان عن سائر الحيوانات وتمكته من أداء دوره العمرانى فى العالم كخليفة عن الله سبحانه فيه .. وهو هنا يشير إلى ثلاثة أنماط من النشاط العقلى الذى يمارسه الإنسان وي طرح فى هذا المجال - كما فعل فى مجالات أخرى من الباب السادس - جوانب عديدة من نصوره لنظرية المعرفة ، ولايكاد وهو يتوغل فى الموضوع أن يفارق طريقته التى اعتادها : الإحساس الدائم بالحضور الإلهى المستمر فى التاريخ ، واستشهاد بآيات من كتاب الله ، وهما أمران لهما دلالتهم على عمق الحس والرؤية الدينية لدى ابن خلدون « قد بينا أن الإنسان من جنس الحيوانات وأن الله تعالى ميزه عنها بالفكر الذى جعل له ، يوقع به أفعاله على انتظام وهو العقل التمييزى ، أو يقضى به العلم بالأراء والمصالح والمفاسد من أبناء جنسه وهو العقل التجريبي ، أو يحصل له بعد كمال الحيوانية فيه ، ويبدأ من التمييز ، فهو قبل التمييز خلو من العلم بالجملة ، معبود من الحيوانات ، لاحق بعينه فى التكوين من النطفة والعلة والمضفة ، وما حصل له بعد ذلك فهو بما جعل له الله فى مدارك الحس والأفئدة التى هى الفكر . قال تعالى فى الامتتان علينا ﴿ وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة ﴾ (١) فهو فى الحالة الأولى قبل التمييز هيولى فقط لجهله بجميع المعارف ، ثم تستكمل صورته بالعلم الذى يكتسبه بالآلة فتكتمل ذاته الإنسانية فى وجودها .

وانظر إلى قوله تعالى مبدأ الوحي الى نبيه ﴿ اقرأ باسم ربك الذى خلق . خلق الإنسان من علق . اقرأ وربك الأكرم . الذى علم بالقلم . علم الإنسان ما لم يعلم ﴾ (٢) ، أى أكسبه من العلم ما لم يكن حاصلا له ، بعد أن علقه ومضفة ، فقد كشفت لنا طبيعته وذاته ما

(١) سورة النمل آية ٧٨

(٢) سورة الطق الآيات ١ - ٥ .

هو عليه من الجهل الذاتي والعلم الكسبي ، وأشارت إليه الآية الكريمة تقرر فيه الامتنان عليه بأول مراتب وجوده وهي الإنسانية وحالتها الفطرية والمكتسبة في أول التنزيل ومبدأ الوحي وكان الله عليهما حكيمًا « (١) .

بصدد الفلسفة كطريقة للمعرفة يتحدد موقف ابن خلدون المرتبط برؤيته الدينية الواضحة تحت هذا العنوان « فصل في إبطال الفلسفة وفساد منتحلها » وهو يرد في الباب السادس من مقدمته والذي يتناول فيه « العلوم وأصنافها » (٢) حيث يقوده تحليله العميق إلى القول بتعارض الفلسفة والدين . وهو موقف إسلامي ذكر مقنع يصدر عن فهم دقيق للعلاقات المتبادلة بين العقل والشرع ، وبين العقل والعالم ، لولا أن ابن خلدون أخطأ العنوان ، أو أن العنوان أخطأ الرجل ، فجاء بهذه الصيغة التعميمية ، و (التعميم) هو إحدى ثغرات « المقدمة » .

« إبطال الفلسفة » وللوهلة الأولى يبدو أنه يرفض الفلسفة بأنماطها وحقولها واختصاصاتها جميعا ، ولما كانت هناك أنماط شتى من الفلسفة : كفلسفة الأخلاق ، فلسفة الجمال ، فلسفة الفن ، وفلسفة التاريخ .. إلى آخره .. وكان هو نفسه فيلسوفا على هذا المستوى الأخير ، وإن لم يكن مصطلح (فلسفة التاريخ) قد برز بعد وتبلور .. تبدى لنا كيف أن الرجل يناقض نفسه بنفسه ، وكيف يعلن عن إبطاله للفلسفة وفيها من الفروع ما هو ضروري جدا للتقدم الجاد في حقول المعرفة ، وفهم الارتباطات الشاملة بين الحقائق والظواهر التي تتضمنها هذه الحقول .

لكننا بتجاوز العنوان يتبين لنا ، بمجرد اجتياز الأسطر الأولى ، أن الرجل لا يقول بإبطال عموم الفلسفة ، وإنما نوع واحد منها فقط هو المسمى بفلسفة الالهيات أو ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا) ، بما أن العقل البشري ، والأنوات الحسية التي يعتمدها ، غير قادرين على سبر أغوار هذا العالم الذي يتحتم - على ذلك - أن يبقى في دائرة اختصاص الشرائع الفوقية الموحى بها من الله الذي لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء والذي أحاط - سبحانه - بكل شيء علما .

وعالما تجاوز العقل وأنواته الحسية حدود اختصاصاتها المعقولة حيثما انتهت بهما المطاف إلى الضياع ، وحيثما مورس نوع من التبذير في الطاقات البشرية التي كان أخرى بها أن تتجه للعمل فيما هو أقرب إليها وأجدى عليها ، وأن تترك ما وراء العيان لأصحابه الحقيقيين ، فتسلم وتعرف كيف تضع خطاها ، مستمدة الضوء في تلك الدائرة اللامتناهية من مصادر أخرى تفوق العقل والحواس قدرة على رؤية ما يجري هناك .

(١) مقدمة ابن خلدون ٩٨٢/٦ - ٩٨٤ (الطبعة الثانية ، تحقيق د. علي عبد الواحد وأبي ، لجنة البيان العربي ، القاهرة - ١٩٦٥م)

(٢) المقدمة ١١٩٩/٦ - ١٢٠٧ .

إن ابن خلدون يذكرنا ، بموقفه الملتزم هذا ، بالفرازي ، الذى كان فيلسوفا هو الآخر ، ولكنه سدد ضربات قاسية للفلسفة بمعناها الميتافيزيقى هذا فى كتابه (تهافت الفلاسفة) على وجه الخصوص ، وبذلكنا - فى الجبه الأخرى - بجهود حشد كبير من الفلاسفة المسلمين : الكندي ، الفارابى ، ابن سينا .. إلى آخره ، كانوا أشبه بظلال الفلاسفة اليونان ، أفنوا أعمارهم فى هذا الحقل وكتبوا كثيرا فى الالهيات ، واجهدوا عقولهم فى تحليل معطيات ما وراء الطبيعة بحثا عن العلة والمعلول وواجب الوجود ومتناهى الأول ، ولم يصلوا - فى نهاية الأمر - إلا إلى تعميمات وإشارات معقدة غامضة . صحيح أنها فى معظمها أكدت التوجه صوب الله الواحد سبحانه ، إلا أنها استنزفت من قدرات العقل البشرى جهدا أكبر بكثير من النتائج التى بلغت لأته ضرب فى ما ليس من السهولة بمكان الوصول إلى مرافئه وشواطئه فى وقت كانت الشرائع الموحى بها من الله سبحانه قد حسمت بوضوح ، وأعجاز بالفين ، ولأن جهدا كهذا كان أخرى أن يبذل فيما هو أجدى على الإنسان والعمران البشرى فى تقدمه ورفيقه .

وما لنا ألا نرجع إلى ابن خلدون نفسه فكى نرى ما الذى يريد أن يقوله ، « هذا الفصل وما بعده (١) مهم لأن هذه العلوم عارضة فى العمران كثيرة فى المدن ، وضررها فى الدين كثير ، فوجب أن يصرح بشأتها ويكشف عن المعتقد الحق فيها ، وذلك ان نوعا من عقلاء النوع الانسانى زعموا ان الوجود كله ، الحسى منه وما وراء الحى ، تترك نواته وأحواله بأسبابه وعللها بالأنظار الفكرية والأقيسة العقلية ، وأن تصحيح العقائد الايمانية من قبل النظر أى العقل ، لا من جهة السمع أى النقل عن الشرائع الموحى بها من الله سبحانه فانها بعض من مدارك العقل .

وهؤلاء يسمون فلاسفة ، جمع فيلسوف ، وهو باللسان اليونانى محب الحكمة . فبحثوا عن ذلك وشمروا له ووضعوا قانونا يهتدى به العقل فى نظرة إلى التمييز بين الحق والباطل وسموه بالمنطق « ويعد ان يعرف المنطق يقول » .. ثم يزعمون أن السعادة فى إدراك الموجودات كلها ، ما فى الحس وما وراء الحس ، بهذا النظر وتلك البراهين » (٢)

فهو إذن يرفض ما يريده هؤلاء الفلاسفة من تحكيم كلى للعقل فى مسائل الحس وما وراء الحس ، ومن إخضاعه - حتى - للعقائد الإيمانية التى تند عن دائرة المعقول والمحسوس ، ويرى فى ذلك ضررا كبيرا يلحق بالدين ، لأن هذا الموقف هو فى نهاية التحليل تجاوز للاختصاص الذى اقتصت به طاقات الإنسان وقدراته . وهذا التجاوز سيكون على حساب المعطيات الدينية التى وان جاءت فى كثير من جوانبها مساوقة

(١) ابطال صناعة النجوم : المقدمة ١٢٠٧/٦ - ١٢١٥ .

(٢) المقدمة ١١٩٩/٦ - ١٢٠١ .

لبدايات العقل والحس السليمين ، إلا أنها بصورها عن مصدر هو أكبر بكثير في رؤيته من العقل والحس ، وأكثر شمولية وموضوعية واستشراقا ، مجالا يقبل القياس يجعلها لا تخضع للحصر الحسى أو العقلى ، والا كانت النتائج التى سنصل إليها خاطئة من الأساس ، أو أنها - على أقل تقدير - ستجعل العقل فوق الدين ، وستفقد الأخير بالتالى التزاماته الفوقية وأبعاده الغيبية ، وتجعله فى نهاية الأمر لعبة يتلها بها الفلاسفة فى ضوء معطيات عقولهم النفسية دون أن يحاول أحدهم يوما التزام مقولاتها .. وحاشا للدين من هذا التاريخ

بل يحدث ما هو أبعد من ذلك : رفض لشريعة الله الموحى بها إلى أنبيائه (عليهم السلام) واتباع للشرائع التى يسنها العقل البشرى ، ابتكار طريق لمعنى النعيم والعذاب لم يقل به دين من الأديان . وهذا ما يصل إليه ابن خلدون من خلال تحليله لطرائق هؤلاء الفلاسفة فى التدرج من الحس إلى ما وراء الحس ، وفى الحكم على مجريات السماء البعيدة استنادا إلى ما يلحظونه فى الأرض القريبة .. يقول « وحاصل مداركهم فى الوجود على الجملة ، وما آلت إليه ، وهو الذى قرعوا عليه قضايا انظارهم ، انهم عثروا أولا على الجسم السفلى بحكم الشهود والحس ، ثم ترقى ادراكهم فقضوا على الجسم العالى السماوى بنحو من القضاء على الذات الإنسانية ووجب عندهم أن يكون للفلك نفس وعقل كما للإنسان . ثم أنهوا ذلك نهاية عدد الأحاد وهى العشر ، تسع مقصلة نواتها جمل واحد أول مفرد وهو العاشر ^(١) ويزعمون ان السعادة فى إدراك الوجود على هذا النحو من القضاء مع تهذيب النفس وتخليقها بالفضائل ، وإن ذلك ممكن للإنسان ولو لم يرد شرع تمييزه بين الفضيلة والرذيلة من الأفعال بمقتضى عقله ونظره وميله إلى المحمود منها ، واجتنابه للمذموم بفطرته له ، وإن ذلك إذا حصل النفس حصلت لها البهجة واللذة ، وإن الجهل بذلك هو الشقاء السرمدى . وهذا عندهم هو النعيم والعذاب فى الآخرة .. إلى خبط لهم فى تفاصيل ذلك معروف من كلماتهم »^(٢).

فلا معنى لنزول الأديان اذن ، ولا حاجة لاتصال الوحي ببني آدم عن طريق رسل الله سبحانه ، مادام أن مجموعة الفلاسفة ، قاهرة بمنهجها الذى يبدأ من الأسفل ويصعد إلى الأعلى ، على منح الإنسان الدين الذى يسعده ويبهجه !! وهكذا يتبدى لنا الضرر الذى حذر منه ابن خلدون فى بداية فصله هذا .

إننا هنا قبالة منهج مقلوب : أن نصل إلى الدين السماوى من خلال الأرض السفلية ، وأن نحظى بنعيم الكلى الخالد من خلال رؤية المحدود الفانى ، وفخسلا عن

(١) يشير بذلك إلى نظرية العقول عند الفارابى وبقية فلاسفة المسلمين ، انظر بالتفصيل الهامش رقم ١٢٢٢ المقدمة ص ٩٨٠.

(٢) المقدمة ١٢٠/٦.

ذلك ، فإن هذا الجهد المقلوب ، المستنزف من العقول البشرية طاقات كبيرة وهى تعمل غير حقلها ، كان أحرى أن تبذل فى مجال تنمية العمران فى العالم من خلال فهم هذا العالم القريب ومحاولة كشف سنته والسيطرة عليها وتسخيرها لصالح الإنسان فيما هو من اختصاص العقل والحس البشريين .

أما المنهج الدينى فهو على العكس من ذلك ، يجعلنا نعتد منهجا يقف دائما فى وضعة الصحيح : إن السماء هى التى تمنح الأرض الهدى الذى تسير فيه إلى غايتها ، والله سبحانه ، الذى هو أدرى بخلقه ، هو الذى يبحث بوحيه الأمين ، بين الحين والحين ، ينقله الأنبياء الكرام إلى أجيال البشرية حقبة فى إثر حقبة حتى خاتم الأنبياء عليهم السلام ، وهكذا فإن الكلى هو الذى يقود المحدود ، وإن الخالد هو الذى يحدو الفانى ، مادام عالم السماء ، عالم ما وراء الحس والإدراكات العقلية النسبية ، يند عن طاقة الإنسان وسعيه فيه لايعتو أن يكون سعيا ظنيا ، فأحرى بالعقل والحس البشريين أن يتجها للعمل فى قلب العالم ، فى دراسة مائته وفهم علاقاته وإدراك سنته . وحينذاك سيعرف الإنسان ، ليس فقط الطرائق التى تمكنه من إعمار العالم كخليفة عن الله فيه ، وإنما سيزداد إيمانا بالله والتزاما بوحيه الأمين من خلال إدراكه للحكمة المقصودة فى خلق هذا العالم ، والتناسق المعجز فى وظائفه وتركيبه ، وهكذا فبينما ينتهى الأمر بالفلسفة إلى أن تقف نقیضا للعلم الفعال ، وأنواته عقلا وحواسا ينتهى الدين إلى تأكيد لهذا العلم وتنشيط لأدواته .

وبعد أن يشير ابن خلدون إلى أن أمام هذه الفلسفة الذى استوفى مسائلها هو أرسطو المسمى بالمعلم الأول ، يلتفت التفاته ذكية بقول « .. ثم كان من بعده فى الإسلام من أخذ بتلك المذاهب واتبع فيها رأية حنو النعل ، إلا فى التحليل ، وذلك أن كتب أولئك المتقدمين لما ترجمها الخلفاء من بنى العباس من اللسان اليونانى إلى اللسان العربى ، تصفحها كثير من أهل الملة ، وأخذ من مذاهبهم من ضله الله من منتحلى العلوم (الفلسفية) وجادلوا عنها واختلفوا فى مسائل من تفاريعها وكان من أشهرهم أبونصر الفارابى وأبو على بن سينا .. وغيرهم » (١) .

ولكن مهما يكن من أمر هذه الاختلافات فإن فلاسفة المسلمين الأول ما كانوا باكثر من ظلال لأسلافهم اليونان ، اتبعوا رؤيتهم فى الفلسفة «حنو النعل بالنعل» ؟

ياخذ ابن خلدون بعد ذلك بمناقشة وجهات هؤلاء الفلاسفة وتفنيد ما يستحق منها التفنيد ، فيما لا مجال لاستعراض تفاصيله (٢) ، ويختم مناقشته هذه بقوله « فهذا العلم كما رأيت غير واف بمقاصدهم التى حوموا عليها ، مع ما فيه من مخالفة الشرائع

(١) نفسه .

(٢) انظر المقدمة ١/٢٠٣-١٢٠٧ .

وظواهرها » ثم يشير إلى الثمرة الوحيدة التى تحظى بها من شجرة الفلسفة هذه تلك هى شحن الذهن البشرى وتمكينه من ترتيب الأدلة المنطقية وسوق البراهين على ما يسعى إلى إثباته . وهذا يدل على انفساح صدر ابن خلدون لكل علم بشرى وملاحظة سلبياته وإيجابياته على والسواء ، فى محاولة منه أن يأخذ الحكمة من أى وعاء خرجت كما علمه الرسول صلى الله عليه وسلم أن يكون ، « وأما مضارها - أى الفلسفة - فهى ما علمت . فليكن الناظر فيها متحرراً جهده من معاملتها ، وليكن نظر من ينظر فيها بعد الامتلاء من الشرعيات والاطلاع على التفسير والفقه ، ولايكن احد عليها وهو خلو من علوم الملة ، فقل أن يسلم لذلك من معاملتها . » (١) وأما الذين يختارون أن يتحصنوا - ألا - بكتاب الله وسنة رسوله عليه السلام ، فلم أن يبحروا حيث يشاؤون ، وأن يسبروا غور الفلسفة أيا كانت ، فإنهم سوف يصلون شاطئ الأمان وقد ازدادوا إيماناً و يقيناً .

إلا أن ابن خلدون يحبذ « الإعراض عن النظر فيها إذ هو من المسلم ما لا يعنيه » فان هذه المسائل « لاتهمنا فى ديننا ولا فى معاشنا فوجب علينا تركها . » (٢)

فكأنه ، انطلاقاً من موقف الإسلام بنفسه ، يريد أن يحفظ على العقل البشرى طاقته الفعالة فلا تستنزف فيما هو غير مجد ، ولاتعمل إلا فيما يعود على الإنسان المسلم بالخير فى دينه ومعاشه ، أى أن يتصب جهدها فى صميم العالم ، لا فيما وراء العالم حيث اختصاص الأديان .

ومن زاوية الرؤية الدينية المتسلحة بالعقل ، نفسها ، يدعو ابن خلدون إلى إبطال خرافة التنجيم ، تماماً كما دعا إلى إبطال خرافة فلسفة الإلهيات وما وراء الطبيعة .. كنتاجها خرافة ، بما انهما تقودان العقل البشرى إلى مساحة الكون غير المنظور ، بما لم يهياً له أساساً . والخرافة ، بمعنى ما ، هى أن تتحرك إلى أهدافنا بدون الوسائل المنطقية التى تبلغنا تلك الأهداف . وإذا كانت الممارسة الفلسفية لما وراء الطبيعة تغطى على عبثها ولا عقلانيتها بنوع من المنهجية المدعاة ، ويحشد أسلوبها فى العلم ما أنزلت معطيات العقل والمنطق ويداهاها بها من سلطان .. فهذه الصناعة - يقول ابن خلدون: يزعم أصحابها أنهم يعرفون بها الكائنات فى عالم العناصر قبل حدوثها من قبل معرفة قوى الكواكب وتأثيرها فى المولدات العنصرية مفردة ومجمعة ، فتكون لذلك أوضاع الأفلاك والكواكب دالة على ماسيحدث من نوع من أنواع الكائنات الكلية والشخصية .. » (٣) إلى آخر هذا الفناء .

(١) نفسه ١٢٠٧/٦

(٢) نفسه ١٢٠٢/٦

(٣) نفسه ١٢٠٧/٦

وهو ينبغي أن يكون الأنبياء عليهم السلام قد مارسوا هذا المنهج الخاطئ وحاشاهم .. ذهب ضعفاء - من أصحاب التنجيم - إلى أن معرفة قوى الكواكب وتأثيراتها كانت بالوحي ، وهو رأى قائل (خاطئ ضعيف) وقد كفونا مؤنة إبطاله .. ومن أوضح الأدلة فيه أن نعلم أن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أبعد الناس عن الصنائع ، وأنهم لا يتعرضون للإخبار عن الغيب ، إلا أن يكون عن الله ، فكيف يدعون استنباطه بالصناعة ويشيرون بذلك لتابعيهم من الخلق ؟ ^(١) .

وبعد أن يستعرض ابن خلدون مقولات بطليموس وتلامذته في هذا الميدان ، يتقدم لتنفيذها بجميع عقلية بينه ويصل إلى القول بأن « تأثير الكواكب فيما تحتها باطل ، إذ قد تبين في باب التوحيد أن لا فاعل إلا الله ، بطريق استدلال كما رأيت ، واحتج له أهل علم الكلام بما هو غنى عن البيان من أن إسناد الأسباب إلى المسببات مجهول الكيفية ، والعقل متهم على ما يقضى به فيما يظهر بادئ الرأى من التأثير ، فلعل استنادها على غير صورة التأثير المتعارف ، والقدرة الإلهية رابطة بينها كما ربطت جميع الكائنات علوا وسفلا ، سيما والشرع يرد الحوادث كلها إلى قدرة الله تعالى ويبدأ مما سوى ذلك . والتنبؤات أيضا منكرة لشأن النجوم وتأثيراتها واستقراء الشرعيات شاهد بذلك مثل قوله (صلى الله عليه وسلم) (إن الشمس والقمر لا ينخسفان لموت أحد ولا لحياته) .. فقد بان لك بطلان هذه الصناعة عن طريق الشرع ، وضعف مداركها مع ذلك من طريق العقل ، لا لها من المضار في العمران الإنساني لما تبعث في عقائد العوام من الفساد إذا اتفق الصدق في أحكامها في بعض الأحيان اتفاقا لا يرجع إلى تعليل ولا تحقيق . فليلهج بذلك من لا معرفة له ويظن اطراد الصدق في سائر أحكامها ، وليس كذلك ، فيقع في رد الأشياء إلى غير خالفها .. » . ثم يبين أن حظر الشريعة لهذا العبث المدعو عاما ، دفع أصحابه إلى ممارسته بمعزل عن الجمهور ، وتسوهم على الناس لكي لا ينكشف أمرهم وهذا مما زاده الفازا وتعتيدا . ^(٢)

ومن المنطلق نفسه يرفض ابن خلدون الكيمياء ، لا بمفهومها التجريبي المختبري الذي عرفته بمرور الوقت ، ولكن بمفهومها السحري القديم القائم على الدجل والخرافة والذي كن يطمح بتحويل المعادن الرخيصة إلى ثمينة بأساليب سحرية ملفزة لاتقل سخفا في تعاملها مع حقائق الطبيعة والكون من الميتافيزيقا أو التنجيم . ^(٣)

إن ابن خلدون في دعوته الجادة إلى إبطال تلك الفنون الثلاثة - ولا أقول علوما - الميتافيزيقا والتنجيم والكيمياء السحرية ، بقدر ما ينطلق من رؤية دينية واضحة

(١) نفسه ١٢٠٧/٦ - ١٢٠٨ .

(٢) نفسه ١٢٠٨/٦ - ١٢١٢ .

(٣) عماد الدين خليل : ابن خلدون إسلاميا من ١٢٥ - ١٣٦ (المكتب الإسلامي بيروت - ١٩٨٣م) .

وعميقة، تستمد من كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ، بقدر ما يؤكد مدى احترامه للعقل البشرى ، وإنه يرفضه هذه الفنون لايقف بمواجهة العقل والروح العلمية وإنما معها ، وتلك هي طبيعة الرؤية الدينية كما يمنحنا إياها كتاب الله وسنة رسوله عليه السلام . (١)

ثانيا : الرؤية التربوية

التربية بإيجاز شديد ، عمل دينامى يستهدف صفق وتنمية قدرات الإنسان العقلية والروحية والجسدية والوجدانية ، وبما أن الإنسان - بإيجاز أيضا - هو صانع الحضارة ، فإن التربية - بالضرورة - تقف صيغة عمل حضارى يحمل قدرا كبيرا من الأهمية .

وابن خلدون هو واحد من المفكرين الرواد الذين أولوا المسألة الحضارية أهمية بالغة، وتجاوزوا المنظور التسطيحي لقراءة التاريخ البشرى صوب التوغل عمقا لفهم أبعاد معطياته الحضارية ، والقواتين التى تحكمها ، بدءا وصيرورة ونموا وفناء .. وليس من قبيل الصدفة - إذن - ولا لمجرد استكمال الحديث عن كل موضوع وفق نزعة موضوعية فضفاضة ، كما كان يفعل الكثير من الكتاب قبله ، أو بعده ، ليس من هذا القبيل تلك المساحات الواسعة التى يمنحها الرجل للمسألة التربوية فى العديد من شعبها واهتماماتها وأنشطتها ، مادام أن العمل التربوى سعى متواصل فى صميم النشاط الحضارى للجماعة البشرية .

وهو يمنحنا تحليلات طيبة ، وعلى قدر من النضج ، بالمقارنة مع المعطيات التربوية الحديثة : عن القيم والأهداف ، ومحتوى التطعيم وطرائقه وأساليبه ، والمعلم والمتعلم ، كما أنه يقف طويلا عند « نظرية المعرفة » ذات الارتباط الوثيق بالتربية ، ويقدم - فى الوقت نفسه - رؤية للإنسان من خلال نظرة التربية الإسلامية إليه .

وبما أن الرجل هو ابن بيئته الإسلامية لحما ودما وفكرا ، فإن معطياته التربوية كانت تتشكل بالضرورة من مادة هذه البيئة وتتداخل مع نسيجها .

بعبارة أخرى ، أنه يتحدث عن التربية الإسلامية على وجه الخصوص ، لاعتنا أية تربية أخرى وضعية أو غير وضعية ، كما حاول ويحاول بعض الباحثين ، منذ أواخر القرن الماضى وعبر القرن الأخير ، أن يذهبوا - كما رأينا - ليس على مستوى التربية فحسب ، بل على كافة المستويات المعرفية التى تتضمنها المقدمة .

وتتوزع المادة على مدى المقدمة ، وتنتشر فى أبوابها الستة لكنها تتكاثف هنا وتقل هناك ، وفقا لطبيعة الباب ، أو الفصل الذى يتحدث عنه « موضوعه » ما قد ترتبط بالمنظور التربوى بشكل مباشر أو غير مباشر ، وقد لارتبط به أساسا .

(١) نفسه ص ١٢٦ - ١٢٧ .

يصدر ابن خلدون في نظريته للإنسان ، والتعامل التربوي معه بالتالي عن رؤية إسلامية واضحة تضع هذا الكائن المتفرد في مكانه الحق من العالم .

وهو يؤكد ، ويعيد تأكيد هذه المرة تلو المرة ، على تميز الإنسان بالفكر الذي وهبه الله إياه ، متجاوزا النظرة التجزيئية للإنسان ، متعاملا معه بمكوناته كافة : العقل والروح والوجدان والحس والفرائز والجسد ، دونما عزل أو نفى أو فصل أو تقطيع ، الإنسان كما خلقه الله سبحانه وكما أراد له أن يكون .. كما يؤكد حتمية النبوات التي أعان الله الإنسان بها على اكتشاف الطريق ، وعلى استخلافه العمراني في العالم ، وتسخير العالم ، بطاقته وسننه ، ولهذا المخلوق المستخلف عن الله في الأرض ، لكي يقدر على مواصلة مهمته في التقدم والتحضر والاعمار .^(١)

هذه هي الخطوط الأساسية ، أو مراكز الثقل الخمسة التي تميز التصور الإسلامي للإنسان ، عن سائر المذاهب والتصورات ، والتي تنبثق عنها بالضرورة طبيعة التربية التي يتحتم اعتمادها لتتمة قدرات هذا الكائن وتمكينه من أداء مهمته في الأرض ، كما تنبثق عنها ملامح وأسس نظرية للمعرفة تتميز هي الأخرى عن سائر النظريات الوضعية ، باتساع مداها وتجاوزه لظواهر الأشياء صوب عالم الباطن والغيب .

ويحمل التعليم قيمته الأساسية في مقدمة ابن خلدون من حيث أنه ضرورة من ضرورات الاجتماع البشري ، وأداة لا بد منها لتمكين الجماعة من التحقيق بالعيش والرفاهية من خلال الخبرات والصنائع التي تتألف بالتعليم . بل أن الأمر ليتجاوز هذا كله فيغدو التعليم ضرورة لقبول ما جاء له الأنبياء عليهم السلام والانتماء لدعواتهم . فمن خلال نظرة إسلامية شمولية يطل بها ابن خلدون على قيمة التعليم فيجدها تمتد لكي تشمل الأرض والسماء ، الدنيا والآخرة على السواء . وتلك هي بحق واحدة من أهم ملامح التربية الإسلامية ، بل أهمها على الإطلاق .^(٢)

ويقف ابن خلدون طويلا عند قيمة العمل - الذي يبرمج له وتؤكد الممارسة التربوية التعليمية - ويراه ضرورة من ضرورات العمران ، ثم هو كمادته يعالجه من زاوية رؤياه الإسلامية ويبلغ به الأمر القول بأن قيمة الأشياء إنما تقاس بمقدار ما بذل فيها من عمل ، وهو يربط - كذلك - بين مبدأ التسخير الذي يعرض له كتاب الله فيما ألحنا إليه قبل قليل ، وبين العمل المحتوم للإنفاذ مما سخره الله للإنسان في هذا العالم ، وحيثما تلفتنا وجدنا الرجل يولي العمل قيمة كبرى كواحد من الوسائل الأساسية

(١) مهنا الدين خليل : الرؤية في مقدمة ابن خلدون ، كتاب (من أعلام التربية العربية الإسلامية) المجلد الرابع من

١٢٨ (مكتب التربوي العربي لدول الخليج ، الرياض - ١٩٨٩ م)

(٢) نفسه ١٣١/٤ - ١٣٢ .

لتحقيق مهمة الانسان في الأرض واستخلافه العمرانى فى العالم على عين الله وهدى أنبيائه عليهم السلام (١).

حتى إذا ما بلغنا المسائل المباشرة الأكثر ارتباطا بالعملية التربوية التعليمية وجدنا ابن خلدون يقدم مادة طيبة ، ويقف وقفات قد تطول وقد تقصر عند هذه المسألة أو تلك من مسائل التربية والتعليم .

إنه يرى حتمية وجود « المعلم » كطرف أساسى فى هذه العملية ، سواء استهدفت تخريج العلماء أم الصناع (٢) . ليس المعلم فحسب ولكنه المعلم الجيد هو المطلوب لتحقيق النتيجة الأفضل . ونجد ابن خلدون يركز المسألة بمبدأ واضح بسيط ولكنه ضرورى ، إنه « على قدر جودة التعليم ومملكة المعلم يكون المتعلم » وهكذا يحتل المعلم مكانه المناسب .

والمهنة التى يمارسها المعلم ليست ارتجالا كيفيا ، ولا عمل مستقلا بذاته لاحتياج إلى عوامل مساعدة ، إنها برنامج مرسوم يتدرج من البسيط إلى المركب ، ومن الضرورى إلى الكمال ، وهذا يحتاج إلى زمن ، ولا يستكمل أسبابه إلا بعد تقدم الجماعة خطوات واسعة فى تحضيرها . (٣) ثم إن مهمة المعلم لا تنحصر فى تعليم هذا الجانب أو ذاك فحسب من أمور المعرفة ، بل تمتد لى تشمل الجوانب كافة ، أى ما هو علمى وما هو على فى الوقت نفسه . (٤)

وهو يعتبر التعليم من « جملة الصنائع » باعتباره فنا لا بد من الإلمام بأصوله وقواعده لى يتمكن المعلم الذى يمارسه من تأدية مهمته على الوجه المطلوب . (٥) إنه يؤكد « مهنية » المعلم وأن ما يمارسه ليس مجرد علم فحسب ، وإنما هو « منهج » للتوصل يختلف فيه هذا المعلم عن ذلك ، ويتباين فيه هذا الجيل من المعلمين عن ذلك (٦).

وابن خلدون يعرف كيف يربط بين ما يبلغه فن التعليم من مستوى وبين البيئة الحضارية التى نشط فيها . فالعلاقة بينهما طربية ، وحيثما بلغت جماعة ما شلوا تقدما فى الحضار الحضرى حيثما تقدم معها فن التعليم ونفق سوقه . (٧) انه يجد فرصته للحق والاكتمال فى البيئة المتحضرة بسبب ما تتيحه من مجالات أوسع

(١) نفسه ١٢٢/٤.

(٢) المقدمة ٩٢٢/٣.

(٣) نفسه ٩٢٢/٣ - ٩٢٤.

(٤) نفسه ٩٢٤/٣.

(٥) نفسه ٩٨٥/٣.

(٦) نفسه ٩٨٥/٣ - ٩٨٦.

(٧) نفسه ٩٨٦/٣ - وانظر المصدر نفسه ٩٨٦/٣ - ٩٨٧.

للمناظرة والجدل والحوار في مناحي العلوم ، وتسمح به من الاحتكاك والاتصال والأخذ والعطاء بين الطرائق والمناهج هناك حيث يتألق المعلم الممتاز وحيث يجد طلبة العلم مبتغاهم فيمن يعرف كيف يوصل إليهم المعرفة التي يطلبونها . (١)

والتعليم ليس تحفيظا ، كما أن التعلم ليس حفظا وإنما هو على جانبيه أعمال للقدرات العقلية وكسب للزمن من رجل يتمكن من المعرفة في هذا العقل أو ذاك . (٢)
أن غياب المعلم الجيد يحرم الطلبة من الفرص المواتية للتعلم ، كما يحرم الجماعات من كسب عامل الزمن في الصراع من أجل المعرفة . (٣)

وإذا كان ابن خلدون - فيما سبق - يقف عند حدود العلاقة بين درجة التحضر عموما ومستوى التعليم والتعلم ، فإنه لا ينسى أن يشير إلى بعض المفردات (المساعدة) التي تعين على تحسين العملية التعليمية والتربوية عموما . منها - بطبيعة الحال - الإكثار من بناء المؤسسات التعليمية من مدرسة وزاوية ومسجد ورياط ، ومنها وقف الأوقاف المعلقة على هذه المؤسسات من أجل أن تيسر العملية بنجاح ، ووجد المعلم والمتعلم فرصته لتجاوز الاتهامك بالضرورات فيتحرر منها ، بالضمان المعاشي الأكيد ، لكي يتفرغ لما هو بصنده : ذاك لمهنته وهذا لمهته . فحيثما كثرت الأوقاف والضمانات وعظمت الغلات والفوائد ، حيثما كثر طالب العلم ومعلمه وأحسنوا مهمتهم « ونفقت أسواق العلوم وزخرت بحارها » . (٤)

وبما أن التعليم يعني توصيل الحقائق المعرفية بين طرفين ، فإن ابن خلدون يقف بعض الوقت عند نوعين من صيغ التوصيل : الصيغة الشفاهية التي تتم مباشرة بينهما من خلال الكتب والمؤلفات (٥) ، وهي الصيغة الأكثر ذيوعا وانتشارا بسبب من أن المؤلف كخزين للمعرفة أكثر دواما من صاحبه ، وأكثر قدرة على الانتشار في المكان . وهكذا يكون دور المعلم ضروريا على هذا المستوى كذلك ، بما أن التأليف تحتاج إلى من يتقن توصيلها بمهنته المتخصصة وتمرسه في فنه ، إلى عقول المتعلمين . (٦)

وابن خلدون يتخذ أراء « الكتاب » كواحد من أهم الوسائل التعليمية ، طريقا وسطا يتميز بالمرونة ، ويلاحظ جيدا سيكولوجية التعلم ، والقدرات النفسية للمتعلم ، فهو من جهة يرفض فكرة الإكثار من التأليف وتحميل المناهج التعليمية بالمزيد من الكتب التي تعالج موضوعا واحدا ، لأن ذلك يعوق الطالب على التحصيل ويحدث لديه نوعا من

(١) نفسه ٩٨٧/٢ .

(٢) نفسه ٩٨٧/٢ .

(٣) نفسه ٩٨٧/٢ - ٩٨٨ .

(٤) نفسه ٩٩١/٢ .

(٥) انظر بالتفصيل نفسه ١٢٢٥/٤ - ١٢٢٧ .

(٦) نفسه .

الارتباك الذهني (١) ، فضلا عن أن يستنزف وقته فيما لا يبرر له . ثم إن اختلاف الكتب في المادة الواحدة يعنى عند ابن خلدون اختلاف الطرائق المنهجية في العرض والشرح والتعليل الأمر الذي يقود إلى السلبيات أنفة الذكر ، ويرى ، بدلا من الدخول في التفاصيل والجزئيات التي تكرر نفسها بصيغ مختلفة ، أن يقدم للطالب جوهر المادة العلمية وخطوطها العريضة - دون الحاح في الإيجاز - في كتاب واحد لكي يعينه ذلك على كسب الوقت والتمكن من الإلمام بالملاحم الأساسية للمادة . (٢)

وهو - بالمقابل - يتدد بالتلخيصات والاختصارات في المؤلفات المنهجية ويرى أن ذلك بدوره يخل بالتعليم بسبب من الحاحه في الإيجاز الأمر الذي يجعل المادة عسرة على الفهم بتركيزه المعاني الكثيرة في ألفاظ محدودة . (٣)

ولا ينسى ابن خلدون أن يقدم تصوره لمقالاته التعلم ، وصيغ توصيل العقل لحقائق الأشياء ، داعيا المتعلم إلى إدراك كنه هذا النشاط لكي يتمكن من تجاوز صعابه وعقباته ، ولكي ينفذ إلى المعاني من وراء حجب الألفاظ والاستدلالات المنطقية الصناعية ، بأعمال الفكر « الطبيعي » مباشرة في الحقائق المستغلة ، وصولا إلى الجوهر والمعنى . (٤)

كما أنه لا ينسى أن يفرد فصلا لمسألة التخصص العلمي ، أو المهني ، أو سيكولوجيته بعبارة أنق ، ويرى أن المرء إذا أجاد مهنته ما ورسخت في ناسه فإنه قد لا يجيد بعدها مهنة أخرى . (٥)

ويصند المراحل المبكرة للتعليم ، فيما يسمى بتعليم الولدان يمنحنا ابن خلدون مادة مقارنة يستمد منها من طرائق التعليم في الأمصار الإسلامية واختلافها . ويكاد يكون تعليم القرآن الكريم القاسم المشترك ، والأساس في هذه الطرائق جميعا عبر مراحل التعليم المبكرة . فالقرآن كتاب هذه الأمة ، وهاديتها ودليلها ، وهو دستور عقيدتها ، ومنهاج حركتها في العالم .. وتعليمه للأجيال الناشئة ضرورة محتومة إذا أريد لهذه الأجيال أن تكون مسلمة حقا . (٦) لكن الذي يختلف فيه بين مصر ومصر ومدرسة وأخرى ، هو منهج التعليم وما هنا يقدم ابن خلدون عرضا مقارنا لهذا المنهج في تعليم كتاب الله في كل من المغرب والأندلس ، والمشرق ، والنتائج التي ترتبت عليه في كل مكان من هذه الأقاليم . (٧)

(١) نفسه ١٢٣٠/٤ .

(٢) انظر بالتفصيل المصدر نفسه ١٢٣٠/٤ - ١٢٣١ .

(٣) نفسه ١٢٣٢/٤ .

(٤) انظر بالتفصيل المصدر نفسه ١٢٣٢/٤ - ١٢٣٨ .

(٥) نفسه ٩٣٠/٣ - ٩٣١ .

(٦) نفسه ١٢٣٩/٤ - ١٢٤٠ .

(٧) انظر بالتفصيل المصدر نفسه ١٢٤٠/٤ - ١٢٤٣ .

وابن خلدون وهو يتحدث عن محتوى التعليم يشير إلى صنفين من العلوم عقلى ونقلى دون أن يغفل عن أن هذا الأخير يتحتم أن يتم التعامل معه عقليا بالقياس والتفريغ والاجتهاد ، كما أن الرجل لا يفوته كذلك أن يؤكد هنا رؤيته الاسلامية وخصوصيته العقيدية أسوة بما كان يفعل في جل مساحات مقدمته الخصبية ، بصيغ مباشرة حيناً وغير مباشرة أحيانا فكانه يرد بذلك على الذين جاؤا في قرون تالية لكي يخرجوه عن الرحم الذي يخلق فيه ، ويضعوه على غير إرادة منه في دائرة « الوضعية » هجيناً غريباً . (١)

ثالثا : الحركة التاريخية

وضع ابن خلدون « مقدمته » في الأساس ، وكما يؤكد في تهنيده لها أكثر من مرة (٢) لكي تكون أداة أو معيارا في التعامل مع الواقعة التاريخية فهناك ، في نسج هذه الواقعة ، ما يمكن قبوله والتسليم به ، وما يستعصى على القبول والتسليم .. مما يمكن أن يصدق وما يخرج إلى دائرة الكذب والتفريق . وإذا كان المؤرخون قبله ، في معظمهم ، قد اکتفوا بأن يكونوا جماعين للرواية ، أو المادة التاريخية ، دونما أخذها بما تتطلبه من منهج نقدي يحصر ويمنزل .. يقبل ويرفض .. يثبت وينفى .. كي لا يمر إلا ما هو متحقق في حركة التاريخ ، أو ما قرب للحقيقة في أقل تقدير ، فإنه رأى أنه قد أن الأوان لاعتماد منهج مرسوم لكي يصير النشاط التاريخي علما منضبطا لاعواطف وتحيزات وأهواء وميولا .

ولقد قيل الكثير في هذه المسألة ، ولذا سنجد نفسنا مضطرين لتجاوزها صوب بعض التثمينات التي تؤكد « إسلامية » هذا التوجه « العلمي » في التعامل مع التاريخ ، واستمداده الكثير من الخصائص والمواصفات من البيئة التي انتمى إليها الرجل لا من أية بيئة أخرى . وهكذا ستكون النتائج التي توصل إليها الرجل من خلال منهجه هذا متساوقة في نسيجها العام ، وفي معظم مفرداتها ، مع المنظور والمعطيات الاسلامية .

ابتداء ، وعلى سبيل المثال ، يطرح ابن خلدون هذه المقولة الاستقرائية ذات التأثير البالغ في صميم الحركة التاريخية للجماعات والشعوب .. انه ما من دولة « كبيرة » إلا وأصلها « الدين » « إما من نبوة أو دعوة حق » والدول الكبيرة التي يسميها البعض بالامبراطوريات ويسميها ابن خلدون « الدول العاملة الاستيلاء » العظيمة الملك « هي

(١) انظر بالتفصيل المصدر نفسه ١٩١/٣ - ١٩٢ ، ١٣٢٨/٤ - ١٣٢٩ .

ولزيد من التفاصيل عن المعطيات التربوية لابن خلدون انظر بحث المؤلف المذكور أننا (الرؤية التربوية في مقدمة ابن

خلدون من كتاب من أعلام التربية العربية الاسلامية) ١٣٢/٤ - ١٤٩ .

(٢) انظر الصفحات ٢٤٩ ، ٤٠٨ من المقدمة

الدول الأكثر ثقلاً وتأثيراً في حركة التاريخ ، وليس فقط مجرياته السياسية ، بل في نموه الحضارى وهذا هو الأهم .

كيف يفسر ابن خلدون ذلك ؟ إن الملك - يقول الرجل - إنما ليصل بالتغلب ، والتغلب إنما يكون بالعصبية واتفاق الأهواء على المطالب ، وجمع القلوب وتأليفها إنما يكون بمعونة من الله في إقامة دينه قال تعالى ﴿ لو انفقت ما في الأرض جميعاً ما ألفت بين قلوبهم ﴾ (١) وسره إن القلوب إذا تداعت إلى أهواء الباطل والميل إلى الدنيا حصل التنافس ونشأ الخلاف ، وإذا انصرفت إلى الحق ورفضت الدنيا والباطل وأقبلت على الله ، اتحدت وجهتها فذهب التنافس وقل الخلاف وحسن التعاون والتعااضد واتسع نطاق الكلمة لذلك فعظمت الدولة (٢)

إنه يتحدث عما يمكن تسميته بالمعامل العقائدى ، ذلك الذى يشد طاقات الجماعة البشرية الواحدة التى تنتمى إلى عقيدة ما ، ويوجهها صوب هدف واحد .. يؤرّة واحدة ، فتزداد قدرتها على الفعل التاريخى ، تماماً كما تزداد قدرة أشعة الشمس على الإحراق من خلال تجميعها بالعدسات اللامية . فالدولة الكبيرة - إنن - هى تعبير تاريخى عن قدرة أمة ما على الفعل الموحد الذى صاغته وجهته صوب هدفه الواحد ، عقيدة حيوية من بها الجميع . ويعكس هذا ، فإن غياب الدين يعنى تبعثر الفعل وتشتته صوب أهداف متغايرة متضاربة ، ومن ثم تضالول دوره التاريخى . فليست الجماعة التى لاترتبط عقيدة بقاهرة على أن تمتد فى الزمان والمكان ، وإذا حدث وإن امتدت ، فعلاً ، فإن هذا يجئ استثناء للقاعدة ، ولا يحكم عليه ، ومصيره أن يتلاشى لأول تحدّ يبرز له فى الطريق ، وإن يؤخذ يوماً بالاستثناء .

فى الانتماء الدينى ثمة حقيقة أخرى يشير إليها ابن خلدون تزيد فاعلية هذا الانتماء إنها رفض الانقياد للباطل والإقبال على الله . وتلك هى حجر الزاوية فى قدرة الإنسان الفرد والجماعة البشرية على التجرد الكامل فى مواجهة التاريخ بأقصى قدر من التوتر والفاعلية والتناغم ، وبأقل من الجذب والشد والإعاقبة .. إن القرآن الكريم يصف المؤمنين مراراً بأنهم (يسارعون فى الخيرات) (٣) فيكشف ما هنا البعد الزمنى، والبعد التاريخى فى حركة الإنسان المؤمن فى العالم لتحقيق أكبر قدر من الإنجاز فى أقل حيز زمنى.

وابن خلدون يختم مقولته تلك بهذه العبارة ذات الدلالة .. اتسع نطاق الكلمة لذلك فعظمت الدولة « فالكلمة كما هو معروف ، لاتتحول إلى فعل تاريخى إلا بالايان الذى

(١) سورة الأنفال ، الآية ٦٣ .

(٢) المقدمة ٤٦٦/٣

(٣) سورة الأنبياء ، الآية ٩٠ .

يحولها إلى طاقة حركية تعبر عن نفسها من خلال الجماعة المؤممة وتكون نتيجة هذا التعبير : دولة عظيمة . وكذلك كانت دولة الإسلام الأولى في أعقاب الفتوحات التي اختزلت الزمن والمكان ، وكذلك كانت الدول الكبرى في التاريخ .

وإذا كان ابن خلدون قد أكد مرارا على مفهوم العصبية ، باعتباره أساسا لقيام الدول ، فإنه لم يغفل عن أن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها ، كما يقول في إحدى فصول الباب الثالث من مقدمته .. لماذا؟ وكيف لله لأن السبب في ذلك « أن الصيغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد في أهل العصبية وتفرّد الوجهة إلى الحق . فإذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم لم يقف لهم شيء ، لأن الوجهة واحدة والمطلوب متساو عندهم وهم مستميتون عليه . وأهل الدولة التي هم طائفتها ، وإن كانوا أضعافهم فأغراضهم متباينة بالباطل . وتأخذ لهم لتقية الموت حاصل ، فلا يقاومونهم وإن كانوا أكثر منهم ، بل يظنون عليهم وبماجلهم الفناء بما فيهم من الترف والنل كما قدمناه . وهذا كما وقع للعرب في صدر الإسلام في الفتوحات .. واعتبر ذلك في دولتي المرابطين والموحدين ، فقد كان بالمغرب من القبائل كثير ممن يقاومهم في العدد والعصبية أو يشف عليهم ، إلا أن الاجتماع الديني ضاعف قوة عصبيتهم بالاستبصار والاستماتة ، كما قلناه ، فلم يقف لهم شيء » .

ويواصل ابن خلدون تحليله قائلا « واعتبر ذلك إذا حالت صيغة الدين وفسدت ، كيف ينتقض الأمر ، ويصير القلب على نسبة العصبية وحدها دون زيادة الدين ، فيغلب الدولة من كان تحت يدها من العصائب المكافئة لها أو الزائدة القوة عليها الذين غلبتهم ، بمضاعفة الدين لقوتها ولو كانوا أكثر عصبية منها وأشد بدواة .. »^(١)

إن ابن خلدون هنا (يحيّد) العصبية في حالة دخول الدين في الصراع ، فإذا ما غلب الدين كان للعصبية ، كقوة عديدة واجتماعية ، أن تلعب دورها . إما مع الدين فتكون أشبه بأداة ، أو عامل مساعد ، وهذا الموقف خطير لأنه رغم تأكيدات ابن خلدون المتكررة على العصبية ، وإقامة أقسام واسعة من نظريته على قواعدها فإنه هنا يفوق الدين عليها ويجعله صاحب الفاعلية الأولى في الغلبة السياسية ، والفعل التاريخي عموما .

فإذا ما استرجعنا الآن عبارته الدقيقة ذات الدلالة ، والتي وردت في ثنايا مقولاته ، لم ندعش لتأكيد ابن خلدون على دور الدين ، فهو الذي أدرك بحسب أبعاد هذا الدور « إذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم لم يقف لهم شيء ، لأن الوجهة واحدة والمطلوب متساو عندهم وهم مستميتون عليه » . ومن ثم ينهار منطق الإعداد في الصراع

(١) المقدمة ٢/٤٦٧ - ٤٦٨ .

التاريخي ، وينهار حتى منطق الارتباط النسبي بالعصبية والقوة البدائية المجردة التي تتبثق عنه لكي يحل محلها جميعا (استبصار) ديني لموقف الانسان في العالم وعلاقته بالله خالق الكون والحياة والانسان . وعند ذلك يتحول الانسان المؤمن إلى طاقة حركية متقدة لايقف لها شيء ، وهو مع الجماعة المؤمنة التي ينتمى إليها والتي وجهها الايمان الديني والاستبصار صوب الهدف الواحد ، تقلب المقاييس الظاهرية للصراع وتفعل المعجزات .

ويرجع متبصر إلى واقعة الفتوحات الإسلامية وإلى العديد من التجارب التي شهدتها التاريخ الإسلامي ، يمكن أن نمثّر على النموذج التاريخي التطبيقي الذي أكد عليه ابن خلدون واستشهد به .

وبالمقابل « فإن الدعوة الدينية من غير عصبية لانتم » كما يؤكد الرجل في فصل آخر من الباب الثالث نفسه ، ويسمى للتدليل عليه بحشد من الأدلة المنطقية والأحاديث الصحيحة والوقائع التاريخية « ان كل أمر تحمل عليه الكفاة لابد له من العصبية . وفي الحديث الصحيح (ما بعث الله نبيا إلا في منعة من قومه) وإذا كان هذا في الأنبياء وهم أولى الناس بخرق العوائد ، فما ظنك بغيرهم ؟ ألا تخرق له العادة في الغالب بغير عصبية ؟ » . انه يشير هنا إلى قدرة الأنبياء عليهم السلام على تجاوز التحديات التاريخية فوق العادة ، كما حدث لكثير منهم ، لكنهم مع ذلك يعلمون في التاريخ في صياغة أبعاد جديدة مستمدة من معطيات الزمن والمكان فلا بد من الإفادة من أسبابه الذاتية للانقلاب عليه . وحديث الرسول (صلى الله عليه وسلم) هنا يبدو متساقا مع معطيات الحركة الإسلامية كلها ، تلك التي جاءت لكي تتقلب على التاريخ من خلال التاريخ نفسه ، على ضوء برنامج ألهي فوقى هو بمثابة دليل عمل أو (استبصار) ، إذا اعتمدنا تعابير ابن خلدون ، في هذا الانقلاب . ومن أجل مزيد من القناعة يقودنا الرجل إلى عديد من الشواهد التاريخية (١) .

ولا ينسى ابن خلدون أن يطرح تحفظه الذكي وهو يتحدث عن دعوات الأنبياء عليهم السلام .. إنهم مؤيدون من الله سبحانه بالكون كله لو شاء ، لكنه إنما أجرى الأمور على مستقر العادة (٢) . ان الله سبحانه قادر ، حيث لا يعجزه شيء في الأرض ولا في السماء ، على حمل رساله بكلمته التي لا راد لها ، إلى أفاق الانتصار النهائي ، لكن حكمته سبحانه ، وعلمه المسبق بمصائر الدعوات ، في الوقت نفسه ، شاعت أن يتحرك رساله في قلب العالم ، وفي صميم التاريخ .. أن يعانون من أثقاله وعوائقه ، وأن يتجشموا واتباعهم غناء تصدياته وأوهامه ، ألا يبلغوا النصر النهائي إلا باتخاذ

(١) نفسه ٤٦٨/٢ - ٤٧٢ .

(٢) نفسه .

الأسباب التي تمكنهم من هذا الصراع القاسي الذي لا يرحم أحداً ولا ينحني لأحد .
وذلك هو ما يعنيه ابن خلدون « بمجرى الأمور على مستقر القاعدة » أى سنن التاريخ
ونواميس الكون .

ذلك إذن هو التقابل الفعال فى نظرية ابن خلدون : الدين والعصبية .. الرؤية أو
الاستبصار الإيماني ، والأداة التاريخية ، إن العصبية بدون دين لاتحقق شيئا كبيرا ،
والدين بدون عصبية لايتحرك وقتا طويلا .. لايد من اقتران الجانبين . وإذا كانت رؤية
ابن خلدون للعصبية محدودة فى نطاق الروابط القبلية يومذاك فإنها قد تتسحب فى
الفترات اللاحقة وفى القرن العشرين ، على التنظيمات البشرية التي تعتمد القوة
والعصبية الحزبية وتحل فيها رابطة الولاء بدلا من رابطة النسب .. والأمر سواء ..

ولايقف ابن خلدون عند هذا الحد ، بل ان رؤيته الدينية لاتفارق منهجه فى
الاستقراء والتحليل وهو يطرح مقولاته ويبرهن عليها فى أبواب مقدمته الستة عن
مسائل مختلفة تتعلق بصيرورة الواقعة التاريخية ، ونشاط الجماعات البشرية وعوامل
تكوينها ومؤثرات سلوكها التاريخي مما لايتسع المجال لاستعراضه وربما تغلّى الاحالة
عليه (١) .

بل اننا نلتقى فى تمهيده للمقدمة بهذا المقطع « اعلم ان فن التاريخ فن عزيز
المذهب، جمّ الفوائد ، شريف الغاية ، إذا هو يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم فى
أخلاقهم والأنبياء فى سيرهم والملوك فى دولهم وسياستهم حتى تتم فائدة الاقتداء فى
ذلك لمن يرومه فى أحوال الدين والدنيا » (٢) .

فنعنذ اللحظات الأولى يبرز جدوى علم التاريخ كأداة تستهدف خدمة الجماعات
البشرية وترقية أحوالها دنيا ودينا ، بجعلها تتحرك على هذين المستويين معا ، وهى
أكثر إدراكا وأعمق تجربة بما يمنحه التاريخ اياها من قيم وتعاليم .

ومما يؤكد الرؤية الدينية الأصلية عند ابن خلدون ، وكونها مسألة أساسية فى
منهجه ، ذلك الحشد من الاستشهادات المستمدة من كتاب الله حيننا ، وسنة رسوله
عليه السلام حيننا آخر ، وأقوال ومعطيات صحابته الكرام رضى الله عنهم حيننا ثالثا ،
والتي طالما اعتمدها لتعزيز وجهات نظره وجعل استدلالاته أكثر حجية واقناعا .

وللوهلة الأولى يبدو أن طريقة ابن خلدون هذه لاتعدو أن تكون مسألة تقليدية قد لا
تعنى شيئا ، لكن المتمعن فى هذا التكرار المقصود ، وفى النماذج التعبيرية التي
ينتقيها الرجل ، يتضح له أن الأمر أبعد من هذا .. وأبعد حتى من دلالة على عمق

(١) انظر المصدر نفسه ٤٨٦/٣ ، ٣٩٠ ، ٤١٤/٣ ، ٤١٨ ، ٤١٩ - ٤٢١ ، ٤٢١ ، ٤٢١/٤ ، ٨٥٥ - ٨٥٥/٥ ، ٨٩٢ - ٨٩٦ .

(٢) نفسه ص ٣٦٢

الاحساس الدينى لدى ابن خلدون . فالرجل ، فضلا عن ذلك ، يرى فى حركة التاريخ ، وقائع وستنا ، انعكاسا لمشية الله سبحانه وقدره فى العالم .

وثمة أخيرا مسألتان أساسيتان فى نظرية ابن خلدون طالما أكد عليهما وعلى ارتباطهما الوثيق بصلب النظرية وهما الترف وحتمية السقوط ، إذ أننا لانعتقد أنه كان بمعزل عن معطيات القرآن والسنة وهو يتحدث عن هاتين المسألتين اللتين كان لهما فى المصدرين المذكورين مكان كبير (١) .

هذا على المستوى العام للحركة التاريخية ، أما على مستوى التاريخ الإسلامى ، على وجه الخصوص ، فإن ابن خلدون يرمى بالمنهج نفسه ، بالروح العلمية المنضبطة برؤيته الإسلامية والمستمدة من حقائقها ومفرداتها ، لكى يناقش ويحلل مسائل شتى تتميز بأهميتها وحساسيتها وهو ما هنا يؤكد موقفه الدينى من خلال تفسيراته الملتزمة لعديد من وقائع تاريخنا الإسلامى ، وهو الساحة التى انصبحت جل اختبارات عليها والتى مارس فيها معظم جوانب استقرائه الذى قاده إلى صياغة قوانينه العديدة التى وضعها . وابن خلدون فى هذا الاتجاه يمارس تحليلا للتاريخ الإسلامى ، أو بالأحرى لجوانب من التاريخ الإسلامى يلقي المزيد من الضوء على خصائصه وصيرورته وفق معايير منهجية تحت مفرداتها وأبوابها من معطيات هذا التاريخ وليس من أیه بيئه أخرى كما توهم بعض المفكرين والباحثين ممن ألحنا إلى بعضهم فى بداية هذه الصفحات (٢) .

(١) انظر بالتفصيل : عماد الدين خليل : ابن خلدون إسلاميا من ٥٨ - ٧٢ .

(٢) انظر بالتفصيل : المرجع السابق من ٧٥ - ١٠٨ .

المحور الثالث

المنهج في العلوم الإسلامية

- ١ - المنهجية الاستدلالية في القرآن للرد على خصوم الإيمان
- ٢ - منهج البحث في علم العقيدة في ضوء التطور العلمي المعاصر .
- ٣ - منهج المسلمين في علم الكلام .
- ٤ - قضية تجديد أصول الفقه .
- ٥ - المنهج في علم أصول الفقه .

المنهجية الاستدلالية في القرآن للرد على خصوم الإيمان

أ.د. أحمد عروة

﴿ ولا يأتونك بمثل إلا جنتك بالحق وأحسن تفسيرا ﴾ (الفرقان ٢٣)

أنزل الله القرآن مصدقاً لما بين يديه من الكتاب وخاتماً لرسالة الإيمان ومؤكدأ لعقيدة التوحيد وشريعة الإسلام وبلغ الرسول الأمين أمانة الهدى والتقوى والإحسان : فاستجاب لدعوته قوم كان قولهم : ﴿ ربنا إنا سمعنا منادياً ينادي للإيمان أن آمنوا بربكم فآمنوا ﴾ (آل عمران ١٩٢) وخلف عنها قوم آخرون : ﴿ أولئك الذين طبع الله على قلوبهم وسمعهم وأبصارهم أولئك هم الغافلون ﴾ (النحل ١٠٢) ورفضها قوم كذبوا واستكبروا ومكروا : ﴿ وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق ﴾ (غافر ٤٠) والكل يخاطبهم القرآن : فيخاطب المؤمنين ليقوم إيمانهم ويثبت عقيدتهم كما قال في حقهم : ﴿ فأما الذين آمنوا فزادهم إيماناً وهم يستبشرون ﴾ (التوبة ١١٥) ويخاطب الغافلون يدعومهم إلى صراطه المستقيم «تخرج الناس من الظلمات إلى النور بإذن ربهم إلى صراط العزيز الحميد» (إبراهيم ١) ويخاطب المعاندين من المشركين والملحدين ليدحض أباطيلهم ويكسر شوكتهم : ﴿ بل نقذف بالحق علي الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق ﴾ (الأنبياء ١٨) ولقد كان الكفر عند نزول القرآن وقيله متعدد المناهج والمعتقدات ، كانت الوثنية وهي الاعتقاد بألوهية الظواهر الطبيعية والأجرام السماوية والتمائيل التي ترمز إليها . وكان الشرك بالله وهو الاعتقاد بأن لله الخالق شركاء وأولياء وأرباب ورياء من دونه كما تشير إليهم الآيات:

- " والذين اتخذوا من دونه أولياء ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى " (الزمر ٢)
- " ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله قل أفرأيتم ما تدعون من دون الله إن أرادني الله بضر هل هن كاشفات ضره أو أرادني برحمة هل هن ممسكات رحمته " (الزمر ٢٨)

وكان الإلحاد وهو الكفر المطلق الذي لا يؤمن بوجود الله ولا غيره من الالهة ونجده عند الدهريين الذين كانوا ولا يزالوا يقولون : " ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر " وكانت الانحرافات العقيدية التي تخرج عن وحدة الدين وتحديد عن وحدانية الله وذلك شأن الديانات السابقة عند أهل الكتاب وغيرهم الذين يؤلهون الإنسان ويجسئون الصمد .

نزل القرآن " هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان " وجاء ليصحح العقيدة الإيمانية من شوائب الشرك والأساطير وليثبت الحقائق الأساسية التي يقوم عليها الدين وهي :-

- وجود الله وصفاته الأزلية

- وحدانية الله المطلقة وصمدية

- حقيقة البعث واليوم الآخر

ومن دون تلك الحقائق الأساسية حقائق أخرى تابعة لها وملازمة لها كالملائكة والجنة والنار والحساب ...

ولا زالت الحقائق الدينية تتعرض لمحاولات المكذبين ومجادلات المماندين :

- ما هي أنواع الحجج والتحديات التي حاول بها المشركون والملحدون إحباط الحقائق الدينية ؟

- وما هي المقاييس والمناهج الاستدلالية التي وضعها القرآن وسلكتها لاثبات حقيقة وتكذيب المزاعم المماندة ؟

- ما هي الادعاءات الإلحادية الجديدة التي تعارض الحقائق الدينية في العصر الحديث ؟

- وما هو دور المنهجية القرآنية في الرد على محاولات الاتحاد المعاصر ؟

تلك هي المسائل التي سنتعرض لها في نقاط البحث الآتية والله نسأل أن يوفقنا جميعاً وأن يهدينا سواء السبيل .

أولاً : أنواع الحجج والتحديات التي حاول بها المشركون والملحدون إحباط الحقائق الدينية

" ويجادل الذين كفروا بالباطل ليدحضوا به الحق .. " (الكهف ٥٦)

من الحجج والاستدلالات والتحديات التي استعملها الكفار لمحاربة لحقائق الدينية نذكر أهمها وهي :

١- حجة التقليد وهي الالتزام بالمحافظة على المعتقدات والعادات الموروثة عن الأجيال السابقة بدون تعبير ولا تغيير وذلك ما تشير إليه الآيات التالية :-

" وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا .. " (البقرة ١٧٠)

" بل قالوا إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مهتدون . كذلك ما أرسلنا في قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتنون " (الزخرف ٢٢- ٢٣)

٢- الاستدلال بالمشاهدة الحسية التي ترفض كل أنواع الغيب التي تخرج عن نطاق اليقين الحسى والعقلانى .

قد يكتفى هذا الاستدلال بالاقرار بأنه ليس هناك حقيقة أخرى غير الحقيقة الملموسة كما فى قولهم : " إن هى إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر "

وقد يتعدى إلى التحدى بالمطالبة بالبرهان المعاكس كما فى قولهم : " وقال الذين لا يرجون لقاءنا اولا أنزل علينا الملائكة ونرى ربنا .. " (الفرقان ٢٢)
" وإذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى ترى الله جهرة " (البقرة ٥٥)

٣- الاستدلال الجدلى وهو المناقشة بالمنطق الكلامى كما جاء فى الآية:

" وضرب لنا مثلاً - ونسى خلقه - قال من يحيى العظام وهى رميم " (يس)
قالوا أإذا متنا وكنا تراباً وعظاماً أإننا لمبعوثون أو آبلونا الأولون "

٤- التحدى الإعجازى وهو المطالبة باظهار المعجزات التي تخرج عن القدرة الانسانية العادية كما فى قوله :

" وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعاً أو تكون لك جنة من نخيل وعنب تفجر الأنهار خلالها تفجيراً أو تسقط السماء كما زعمت علينا كسفاً أو تأتي باله والملائكة قبيلاً أو يكون لك بيت من زخرف أو ترقى فى السماء وإن نؤمن لرقبك حتى تنزل علينا كتاباً نقرؤه " (الإسراء ٩٠-٩١-٩٢-٩٣) .

٥- التحدى الاستكبارى وهو الإدعاء بالقدرة والسلطة اللتين تتافسان القدرة الالهية كما فى قول صاحب ابراهيم الذى أعطاه الله الملك " أنا أحيى وأميت " وفى قول فرعون " يا قوم أليس لى ملك مصر وهذه الأنهار تجري من تحتى .. " (الزخرف ٥١)

ثانياً : المقاييس والمناهج الاستدلالية التي وضعها القرآن لإثبات حقيقته وتكذيب خصومه

" بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق " (الأنبياء ١٨)

١- مقياس الاستدلال :

يضع القرآن مقاييس الحقيقة العلمية التي تضمن للاستدلال حصانته وصرامته :

المقياس الأول : إن الاستدلال الصحيح يقوم على ثلاثة عناصر عرفانية متكاملة نستخلصها من الآية :

” ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير “
(الحجر ٨)

- العنصر الأول هو ” العلم ” ويعنى ذلك الاطلاع على حقائق الأشياء وكيفياتها وطبائعها وقوانينها .
 - العنصر الثانى هو ” الالهام الربانى ” الذى ينير فطرة القلب أو الضمير ويهذى العقل إلى المقاصد الأولى والأهداف الأخيرة .
 - العنصر الثالث هو ” الكتاب المنير ” وهو الكلمة الصادقة التى تنزل على الأنبياء عن طريق الوحي لتحلم الناس ما لم يكونوا يباليغيه بمجرد الحواس والعقل وذلك هو الغيب غيب الزمان والمكان وغيب البداية والمآل .
- هذه العناصر العرفانية الثلاثة نمثلها فى الجدول التالى :-



- المقياس الثانى :- إن الاستدلال لا يقوم إلا على البرهان اليقيني والبرهان قد يكون:
- حسياً كما تشير له الآية : ﴿ أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت وإلى الجبال كيف نصبت وإلى الأرض كيف سطحت ﴾ (سورة الغاشية)
 - وعلمياً وهو ما يكتسب بالبحث والاختبار والرياضة كما تشير له الآية : ” أو لم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما “ .
 - عقلائياً وهو المطابق للمنطق السليم كما فى قوله : ﴿ لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ﴾ (الأنبياء)
 - إعجازياً كمطالبة المعاندين بتقديم البرهان الذى يثبتون به مزاعمهم كما فى قوله ﴿ أءله مع الله قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين ﴾ (النمل ٦٤) .
- المقياس الثالث :- أن الاستدلال لا يثبت بما دون الحقيقة العلمية كالظن والوهم والأمانى والانفعالات العاطفية أو الاستكبارية وذلك ما تشير إليه الآيات التالية:
- ﴿وما لهم من علم إن يتبعون إلا الظن وإن الظن لا يهدي إلى الحق شيئاً﴾ (النجم ٢٨)

- ﴿إِنْ يَبْعُوثُ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوِي الْأَنْفُسُ﴾ (النجم ٢٣)
- ﴿تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (النور ١١١)
- ﴿إِنَّ الدِّينَ يَجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ إِنْ فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَا هُمْ بِبَالِيهِ﴾ (غافر ٥٦)

المقياس الرابع : - إن الاستدلال يرفض الاعتماد على الظواهر الخارقة لسنن الله في الكون وفي هذا يتميز القرآن عن الرسائل السابقة التي لجأ فيها الأنبياء إلى المعجزات لإقناع المتشككين في الدين كما كان ذلك في حق موسى وعيسى وكما تشير له الآيات :-

- ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى تِسْعَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ﴾ (الاسراء ١٠١)
- ﴿إِذْ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يَنْزِلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ قَالَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ قَالُوا نَبْرِيدُ أَنْ نَأْكُلَ مِنْهَا وَتَطْمَئِنَّ قُلُوبُنَا وَتَعْلَمَ أَنْ قَدْ صَدَّقْنَا وَنَكُونَ عَلَيْهَا مِنَ الشَّاهِدِينَ...﴾ (المائدة ١٢٢، ١١٣)
- أما الموقف القرآني فإنه يخاطب العقل بالعقل لا بالمعجزات وإذا كان رده على التحديات إلا عجازية أن قال :
- ﴿قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا مِثْلَ رَسُولٍ...﴾ (الاسراء ٩٣)
- ﴿قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعًا مِنَ الرُّسُلِ وَمَا أُخْرِجُ مَا يَفْعَلُ بِي وَلَا بَكُمْ إِنْ أَتَيْتُ إِلَّا مَا يَوْحِي إِلَيَّ وَمَا أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُبِينٌ﴾ (الاحقاف ٩)
- ﴿وَقَالُوا مَتَى هَذَا الْوَعْدُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ قُلْ إِنَّمَا الْعِلْمُ عِنْدَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُبِينٌ﴾ (الملك ٢٦)

٢- مناهج القرآن الاستدلالية

يرد القرآن على أنواع الحجج والتحديات بأنواع مقابلة من الاستدلالات الصارمة والتحديات القاسمة نلخصها في النماذج التالية :-

(أ) الرد على حجة التقليد :

هو أن التقليد بحد ذاته ليس بضامن للحقيقة والصواب كما في قوله : ﴿أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ (البقرة ١٧٠)

﴿قُلْ أَوَلَوْ جِئْتُكُمْ بِآهْدِي مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ﴾ (الزخرف ٢٤)

(ب) الرد علي التحدي الذي يطالب بالغييات كروية الله والملائكة :

وهو أن العقل الانساني ليس من طبيعته أن يستكشف ما هو خارج عن الادراك الحسى وإنما فى وسعه أن يستشهد عن ذلك بالآثار المحسوسة والمعقولة وهى وجود الكون ونظامه وحكمته وتسخير الحياة كما فى قوله :

«إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري فى البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون»

(البقرة ١٦٤)

كل ما فى الكون من جامدات وكائنات حية بما فى ذلك الانسان العاقل يشهد على وجود الخالق القدير العليم الحكيم وكلما توسعت وتعمقت معرفة الانسان العلمية لتلك الكائنات كلما يزيدها ذلك ايماناً و يقيناً الا من عميت بصيرتهم من بعد ما لاحت لهم الحقيقة الساطعة « مثلهم كمثل الذى امتوقد ناراً فلما أضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم فى ظلمات لا يصررون صم بكم عمي فهم لا يرجعون » (البقرة ١٦-١٧)

(ج) الاستدلال الجدلى :

وهو إحباط الأطروحة المعرضة بفضح الظل الذى تحمله فى بنيته الجدالية وتصحيحها بحيث أنها تصبح حجة عليها بين يدي الحق المبين كما فى قوله :

« وضرب لنا مثلاً ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهى رميم قل يحييها الذى أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم » (يس ٧٨-٧٩)

(د) الاستدلال العقلانى :

وهو إثبات العقيدة الصحيحة :

- إما بإحباط العقيدة الكاذبة كما نجده فى المنهجية الاستدلالية التى تتبعها ابراهيم حين وضع الالهية المزعومة فى ميزان العقل :

« وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين فلما جن عليه الليل رأى كوكباً قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين فلما رأى القمر بارخاً قال هذا ربي فلما أفل قال لمن لم يهتدي ربي لأكون من القوم الضالين فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي فلما أفلت قال يا قوم اني برئ مما تشركون » (الانعام ٧٥-٧٦-٧٧-٧٨)

- وأما بتحديدها البرهان كما فى قوله :

" قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين "

(هـ) الرد على التحدى الإعجازى :

وهو إبطاله بفضح سفسطته الاستفزازية وانحرافه عن المقاييس العقلية كما فى قوله :

«وقولون متى هذا الوعد إن كنتم صادقين قل إنما العلم عند الله وإنما أنا نذير مبين»
(الملك ٢٤-٢٥)

«وقالوا لولا أنزل عليه آيات من ربه . قل إنما الآيات عند الله وإنما أنا نذير مبين أو لم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم» (العنكبوت ٥٠-٥١)

(و) الرد على الجدل الاستكبارى :

الذى يدعى لنفسه القدرة الإلهية وذلك بكشف سخافة المدعى ومقارنتها بالقدرة الإلهية المطلقة كما فى قوله :

« قال أنا أحى وأميت قال إن الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت الذى كفر » (البقرة)

« إن الذين تدعون من دونه لا يخلقون شيئاً ولو اجتمعوا عليه وإن يسلبهم الذباب شيئاً لا يقدرون عليه . »

٣- إثبات الحقائق الدينية والرد على خصومها :

(وجود الله - وحدانية الله - البعث واليوم الآخر) تلك هى الحقائق الغيبية التى يثبتها القرآن بالأدلة والبرهان.

(أ) إثبات حقيقة وجود الله :

أكثر ما يستدل القرآن به عن وجود الله وريوبيته هو نوعين من الآيات : الآيات القرآنية ذاتها والآيات الكونية .

أما الآيات القرآنية فتشمل كل أنواع الإعجاز التى يتميز بها الكتاب المنزل من عند الله وليس هنا محل شرحها ولكننا نقتصر على التذكير بآيات التحدى فى قوله :

«قل لو اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً» (الاسراء ٨٨)

«أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من غير عند الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً» (النساء ٨٢)

وأما الآيات الكونية التى يستشهد بها القرآن لإثبات حقيقة الخالق فإنه المجال لا يتسع لعصرها وشرحها ، وإنما نذكر بعض النماذج التى تدخل فى منهجية القرآن الاستدلالية :

- البرهان الحسي : يتمثل في مشاهدة الكون في عظمته ونظمه وتنوعه وتناسقه بما فيه من مخلوقات طبيعية وحياتية تشهد على وجود الخالق المدبر الحكيم :

«أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت وإلى الجبال كيف نصبت وإلى الأرض كيف سطحت» (الفاشية ١٧-١٨-١٩)

«وآية لهم الأرض الميعة أحييناها وأخرجنا منها حبا فمنه ياكلون وجعلنا فيها جنات من نخيل وأعناب وفجرنا فيها من العيون لياكلوا من ثمره وما عملته أيديهم أفلا يشكرون» (يس ٢٣-٢٤-٢٥)

- الاستدلال العقلائي : وهو التدبر في آيات الكون بالبحث والتأمل لاستكشاف الأدلة العلمية على وجود الله وقدرته وعمله كما تدعو إليه آيات كثيرة أعطاه العلم الحديث أبعاداً استدلالية لم تخطر ببال المسلمين الأولين .

«ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور ثم ارجع البصر كرتين ينقلب إليك البصر خاسئا وهو حسير» (الملك ٤٠٣) «أو لم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما وجعلنا من الماء كل شيء حيا أفلا يؤمنون وجعلنا في الأرض رواسي أن نتبد بهم وجعلنا فيها فجاجا سبلا لعلهم يهتدون وجعلنا السماء سقفا محفوظا وهم عن آياتنا معرضون وهو الذي خلق الليل والنهار والشمس والقمر كل في فلك يسبحون» (الأنبياء ٣٠-٣١-٣٢-٣٣)

- الاستدلال بالتحدى الجدلى : وهو الرد على المخاصمين المكذبين بنفس المنطقية التي يحتجون بها ليبين ضعفهم كما فى قوله :

«ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم في ربه أن آتاه الله الملك إذ قال إبراهيم ربي يحيى ويميت قال أنا أحيي وأميت قال إبراهيم فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب .» (البقرة ١٥٨)

وتبين هذه الآية نسبية القدرة الإنسانية بالمقارنة مع القدرة الهيئة المطلقة .

(ب) إليات وحدانية الله :

- الاستدلال العقلائي :

«لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا .» (الأنبياء ٢٢)

- «ألأباب متفرقون خير أم الله الواحد القهار» (يوسف ٢٤)

- «ما تعبدون من دونه إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان» (يوسف ٤٠)

- الاستدلال العلمي :

وهو التدبر فى قوانين الكون وطلبات الكائنات الذى ينقى ألوهية الظواهر الطبيعية وذلك ما رأيناه فى قصة إبراهيم : " وكذلك نرى إبراهيم ... إلخ .

- الاستدلال بالتحدي الإعجازي :

الإعجاز البرهاني : ﴿ الله مع الله قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين ﴾ (النمل ٦٤)
الإعجاز الخلقى : ﴿ قل أرايتم ما تدعون من دون الله أروني ماذا خلقوا من الأرض أم لهم شرك في السموات أروني بكتاب من قبل هذا أو آتاه من علم إن كنتم صادقين ﴾ (الاحقاف ٤)

﴿ قل هل من شركائكم من يبدأ الخلق ثم يعيده قل الله يبدأ الخلق ثم يعيده فأني لؤفكون ﴾ (يونس ٣٤)

الإعجاز الاستفزازي : وهو تحدى المشركين بفضح مهزلة الأرياب التى يعبدونها :

﴿ وقاله لا أكيدن أصنامكم بعد أن تولوا مدبرين فجعلها جذاذاً إلا كبيراً لهم لعلهم إليه يرجعون ﴾ (الأنبياء ٥٨) ، وقال تعالى
﴿ قال أفتعتبدون من دون الله ما لا ينفعكم شيئاً ولا يضركم ﴾
(الأنبياء ٦٦)

(ث) إثبات حقيقة البعث واليوم الآخر :

قضية البعث واليوم الآخر تقع فى صميم الغيبيات لأنه لم يتح لأى بشر أن يلمسها باليقين ورغم ذلك فإن الحضارات القديمة حتى الوثنية منها كما تشهد عن ذلك آثار ومعابر الأمم البالية كانت تعتقد أن الإنسان يبعث فى عالم الموت . وجاءت الرسالات النبوية لتثبت حقيقة اليوم الآخر وحقيقة الحياة بعد الموت .

وكان رد الكافرين اما تكنيئاً قطعياً وأما شكاً مريباً وحاولوا أن يظهروا استحالة البحث عن طريق الاستدلال الحسى والعقلانى وكان الرد القرآنى إبطالاً لحججهم وتثبيتاً لحقيقته .

- الاستدلال القرآنى عن طريق المجادلة العقلانية نراه فى الأمثلة التالية :

﴿ وضرب لنا مثلاً ونسي خلقه قال من يحيى العظام وهي رميم ؟ قل يحييها الذى أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم ﴾ (يس ٧٧ - ٧٨)

﴿ ويقول الإنسان أنا ما مت لسوف أخرج حياً ؟ أو لا يذكر الإنسان أنا خلقناه من قبل ولم يك شيئاً ﴾ (مريم ٦٦ - ٦٧)

﴿ أو ليس الذى خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم ﴾ (يس ٨١) .

- الاستدلال القرآني عن طريق المشاهدة الحسية لخلق الإنسان التي تبين أن ظاهرة البعث ليست بخارقة لقانون الحياة كما تبينه الظاهرة الحياتية ذاتها وذلك ما نجده في الآيات التالية :

﴿ يا أيها الناس إن كنتم في ريب من البعث فإنا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة لنبين لكم ونقر في الأرحام ما نشاء إلى أجل مسمى ثم نخرجكم طفلاً ثم لتبلغوا أشدكم ومنكم من يتوفى ومنكم من يرد إلى أرذل العمر ﴾ (الحج ٥) ويستخلص القرآن من هذه المشاهدة العلمية نتائجها المنطقية :

﴿ ذلك بأن الله هو الحق وأنه يحيي الموتى وأنه علي كل شئ قدير وأن الساعة آتية لا ريب فيها وأن الله يبعث من في القبور ﴾ (الحج ٧)

تتمثل تلك النتائج في اثبات الحقائق التالية :

١- حقيقة الله في قوله " إن الله هو الحق " وذلك أن ظاهرة خلق الإنسان من عناصر التراب ثم من النطفة ثم من الأطوار التكوينية الدقيقة التي يمر عليها إلى أن يولد بشراً سوياً ويتعرض في الحياة لأعظم دليل على وجود الصانع وحكمته .

٢- اثبات حقيقة اليوم الآخر في قوله : " وإن الساعة آتية لا ريب فيها " وذلك أن الله الذي يبرهن على قدرته وحكمته صادق في وعده .

ثم يذكر القرآن بأن الاستدلال الحسي الذي يثبت بالعلم والمشاهدة قد لا يكفي في حد ذاته بإقناع المعاندين الذين يصرون على الكفر لأنه تنقصهم شروط المعرفة اليقينية التي تركز على العلم والهداية والكتاب فيقول :

﴿ ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدي ولا كتاب منير ﴾ (الحج ٨)

- الاستدلال القرآني عن طريق الظواهر الطبيعية المختلفة :

يبين القرآن أن حقيقة الحياة والموت والبعث لا تتفصل عن الظواهر الطبيعية الأخرى التي تشهد عن قدرة الله الخلاقة كما في قوله :

﴿ قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم الذي جعل لكم من الشجر الأخضر نارا فإذا أنتم منه توقدون ﴾ (يس ٨٠)

﴿ وكانوا يقولون أإذا متنا وكنا تراباً وعظاماً أئنا لمبعوثون أو آباؤنا الأولون ﴾ (الواقعة ٤٨) ﴿ نحن خلقناكم فلولا تصدقون أفأنتم ما تمنون أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون نحن قدرنا بينكم الموت وما نحن بمسبوقين علي أن نبدل أمثالكم وننشئكم في ما لا تعلمون ولقد علمتم النشأة الأولى فلولا تذكرون ﴾ (الواقعة ٦٢) ﴿ أفأنتم ما تموتون أنتم تزعمونه أم نحن الزارعون لو نشاء لجعلناه حطاباً فظلمتم تفكهون إنا لمفرمون بل نحن محرومون ، أفأنتم الماء

الذي تشربون أنتم أنزلتموه من المزن أم نحن المنزلون لو نشاء جعلناه أجاجاً فلولا تشكرون
أفرايتم النار التي تورون أنتم أنشأتم شجرتها أم نحن المنشئون نحن جعلناها تذكرة ومتاعاً
للمقوين (الواقعة ٧٣)

ثالثاً : التيار الإلحادى المعاصر وإنكاره للحقائق الدينية .

«ولا يزال الذين كفروا في مرة منه حتى تأتاهم الساعة بغتةً وأتاهم عذاب يوم عقيم»
(الحج ٥٥)

لا يجابه الدين فى الحضارة العالمية المعاصرة نفس أنواع الكفر التى كانت تسود
عند نزول القرآن وذلك بإستثناء بعض الأقليات البشرية البدائية فليس الآن من يدفع
عن ربوبية الشمس والقمر والمريخ وزحل أو ما يرمز إليها من تماثيل وأصنام .

ولكن الكفر بمفهومه الإلحادى لا يزال طاغياً فى ربوع كثيرة من العالم ولا سيما
بعد ما اكتسب طابع العقلانية والعلمانية فى الحضارة المادية الحديثة . وقد تطور الفكر
الإلحادى فى منهجيته الجدلية بما أنه يركز على الاكتشافات العلمية الحديثة فى ميادين
الفيزياء والطبيعة والبيولوجية وعلوم الإنسان .

غير أننا إذا أمعنا فى أفكار الملحدين ومناهجهم الاستدلالية نراهم يتبعون نفس
السخافة التكنيضية والاستكبارية التى وجئناها عند كفار قريش أو عند الماديين اليونانيين
القدامى ، أما عقيدتهم فتجمعها بإيجاز وبيان هذه الآية :

” وقالوا ما هى إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر وما لهم بذلك من
علم إن هم إلا يظنون “ (الجاثية ٢٤)

وأما الحجج التى يجادلون بها باسم المنطق العقلانى وباسم جدلية الطبيعة وباسم
الحقيقة العلمية فإن العقل السليم والعلم الصحيح يكفيان لزعزعة دعائمها فضلاً على
ما جاء به القرآن من براهين واستدلالات لا يقيها الباطل من بين يديه ولا من خلفها .

يقول الماديون الملحدون أن الطبيعة تسيرها قوانينها الذاتية بخاصية أزلية فيها
وليسست بذلك فى حاجة إلى قدرة خلاقة أو إرادة مدبرة خارجة عنها . لذلك فإن نظام
الكون وحركته وتطوراتهِ وظهور الحياة فيه وتنوع المخلوقات وبروز الإنسان حتى ذلك
الذى يجادل فى الله أو يؤمن به ليس كل ذلك إلا ظواهر طبيعية لحقيقة الكون المادية .

وفى الحقيقة أن الماديين لم يأتوا بأى برهان عقلى أو علمى قاطع يستدلون به على
ما يدعونه من إلحاد وكفران وما كان منهجهم سوى منهج الظن والهوى كما تصفه
الآية :

« أفرايت من اتخذ إلهه هواه وأضله الله على علم وعمم عليه سمعه وطمس عليه قلبه وجعل على
بصره غشاوة فمن يهديه من بعد الله أفلا تذكرون » (الجاثية ٢٣)

والسبب في هذه الغواية الكاذبة واضح وهو أن العقل والعلم لا ينفذان إلى الحقيقة الغيبية التي تحتل مكانتها فوق العقل وفوق العلم . فالعلوم الكونية والطبيعية مهما تطورت وسائلها واتسعت مجالاتها وتعمقت إكتشافاتها وتنوعت إنجازاتها فإنها لا تخرج عن الكيفيات ولا تصل إلى معرفة الأسباب والمنهيات التي تبقى من صلاحية الوحي وحده .

يبقى أن العقل في إستنباطاته وإستقراته يسمى دائماً وراء الحقيقة يتابعها ويرادها بدافع طبيعته الاستقصائية للأسرار والأسباب والغايات.

وفي هذ المخرج الاستقرائي الحرج يقف العقل حائراً بين إختيارين متناقضين أحدهما يرجع به الى الخلفية المادية الشهوانية وذلك هو الهوى والآخر يصعد به الى عالم الروح وذلك هو الايمان .

رابعاً : الرد القرآني على حجج الملحدين

" سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق " (فصلت ٥٣)

١- يقول خصوم الإيمان أن الدين يناقض العلم ويحاربه ولا يدعو إليه ويعلم كل من قرأ القرآن أن تلك التهمة مرفوعة في حق القرآن لأنه يدعو بإلحاح وإجلال الى كل أنواع المعرفة والبحث العلمي سواء كانت في ميادين الكون أو الطبيعة أو الحياة أو الانسان وذلك إضافة الى النفقه في علوم الدين التي تهدي إلى الحقائق الأولى وترشد إلى الطريقة المثلى .

والآيات القرآنية التي تدعو إلى علوم الطبيعة تكاد لا تحصر لأنها تمثل البرهان الساطع على وجود الله وقدرته وعلمه وحكمته :

«إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار آيات لأولي الألباب الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلي جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانه فمنا عذاب النار » (آل عمران ١٩١ - ١٩٢)

٢- يحاول بعض الماديين تكذيب حقيقة الدين بحجة أن الكون بما فيه من طاقات وكائنات جامدة أو حية يخضع لقوانين طبيعية مضبوطة ثابتة تفسر أسباب وكيفيات الحركات والتحولات والتطورات من دون ما يحتاج العقل إلى افتراض وجود خالق أو مسير خارج عنها هذا ما قاله الفلكي الفرنسي لابلاس (la place) حين زعم أن بحوثه في حركة الأفلاك السماوية لم تكن في حاجة الى إفتراض وجود الله وهذا ما قاله أنجلز (Engles) وماركس (Marx) وهذا ما احتج به علماء البيولوجيا منود (Monod) وجاكوب (Jacob) حين قالوا ان القوانين الطبيعية التي تسيير عليها الكائنات الحية في

نشونها وتطورها وتوالدها تتناقض مع المفهوم الدينى للوجود . وأما إذا سئلوا كيف وجد هذا الفلك وهذا الحيوان وهذا الإنسان يقولون أنه شأن الطبيعة وحتمية قوانينها الذاتية وصدفة اللقاءات والتفاعلات بين الجزيئات وطبائعها وكأنما جدليتهم السخيفة تكمن فى سفسطة جدلية قاعدتها أن المصنوع كلما ازداد نظاماً ودقة واتقاناً فإنه يفقد الحاجة إلى صانع يقدره ويديره ويحققه .

ويرد عليهم القرآن بأن حجة الإلحاد الكاذبة هى حجة الايمان الصادقة : فالقانون الذى تسير عليه المخلوقات ما هو إلا سنة الله الثابتة فى السموات والأرض والبشر ﴿ولن تجد لسنة الله تبديلاً ولن تجد لسنة الله تحويلاً﴾ (فاطر ٤٢)

وأما قانون الحركة فى الكون ودقة نظامها فإنما تشهد على حكمة الصانع وقدرته المطلقة : ﴿ما تری فی خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور ثم ارجع البصر كرتین ينقلب إليك البصر غاسطاً وهو حمير﴾ (الملك ٤)

﴿ لا الشمس ينبغي لها أن تترك القمر ولا الليل سابق النهار وكل فى فلك يسبحون ﴾ (سورة يس)

وأما المراحل الخلقية التى تمر عليها الكائنات الكبيرة والصغيرة فليست مخالفة لقدرة الله بل انه تشهد عن علمه وحكمته :

﴿ أو لم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما وجعلنا من الماء كل شئ حى أفلا يؤمنون ﴾ (الأنبياء ٢٠)
﴿وقد خلقكم أطواراً﴾ (النجم)

﴿ يخلقكم فى بطون أمهاتكم خلقاً من بعد خلق فى ظلمات ثلاث ﴾ (الزمر)

وكانما السجل المكتوب بحروف من الحوامض النووية فى صبغيات الخلايا النباتية والحيوانية قد يعارض قدرة الله أو ينقصها ! أليس هو آية من الآيات التى وعد بها الله لتكشف على الناس وتبين لهم صدق الرسالة الدينية " سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق "

٢- هناك بعض النظريات " العلمية " التى استغلت لدعم المواقف الالحادية كنظريات تكوين العالم وتطوراته وتحول الطاقة الحرارية (Thermodynamie) وتنوع الكائنات الحية . والجدل كله مبنى على القاعدة الكاذبة التى تقول ان القوانين الثابتة التى يسير عليها الكون والكائنات مخالفة أو مناقضة لإرادة الله المطلقة وكأنما لا يجوز فى حق الله أن يتصرف فى الكون إلا عن طريق الفوضى والخوارق والمعجزات المخالفة للقوانين التى وضعها فيه .

ويرد عليهم القرآن بمجرد أنه يدعو إلى البحث في تلك القوانين والتفكير والتدبير والاعتبار في الكون والكانتات :

﴿أفلا ينظرون الي السماء فوقهم كيف بنيناها ...﴾

﴿أو لم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما﴾ > قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق >

﴿ما تری فی خلق الرحمن من تفاوت >

﴿إن فی خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلک التي تجری فی البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحیاه الأرض بعد موتها وبث فیها من کل دابة وتصريف الرياح والسحاب والمسخرین السماء والأرض لآیات لقوم یعقلون﴾ (البقرة ١٦٤)

وأما النظريات وما دامت نظريات فإنه مشوية بالتخمين والافتراض ولذلك فإنها لا تعتمد فی میزان الجدل والاستدلال طبعاً لتلك القاعدة العلمية البسيطة التي يقرها القرآن: " إن الظن لا یغنی عن الحق شیئاً "

ما هو دور العلم فی هذين الاختيارين ؟

أما الاختيار المادي فإنه يستخدم العلم لناصره الكفر والإلحاد بحيث أن العلم يتغذى بالإلحاد وأن الإلحاد يتغذى بالعلم كما هو الحال عند كثير من العلماء البارزين فی الحضارات المادية القديمة والحديثة .

وأما الاختيار الإيماني فإن العلم يزدهر فيه برحبة الإيمان بحيث إن العلم يتغذى بالإيمان وأن الإيمان يتغذى بالعلم وذلك شأن عدد كبير من العلماء البارزين فی الحضارات القديمة والحديثة ولا سيما الإسلامية منه ، وهم الذين يقول فیهم القرآن : " إنما یخشى الله من عباده العلماء " .

وقد يشور الجدال حاداً بین علماء یصرون على الإلحاد وعلماء يتمسكون بالإيمان . والحقيقة إن النزاع فی حد ذاته لا یكون بین الحقائق العلمية الثابتة وإنما یكون بین اختياريين عقائديين يستعملان سلاح العلم لتدعيم الحجج والاستدلالات ، كم أن النزاع یمتد إلى وظيفة العلم وأخلاقیاته بحيث أن العلم عند الكافر یضمن السعادة الدنيوية وعند المؤمن یضمن السعادتین الدنيا والآخرة > فأعرض عن تولي ولم یرد الا الحياة الدنيا ذلك مبلغهم من العلم ...﴾ (النجم ٣٠)

سنعرض فی الفصل التالی لأنواع الحجج التي يعتمد عليها الملحدون لتكذيب الحقيقة الدينية وكيف یرد عليها القرآن بحججه الدامغة .

وإذا ما أثبت العلم بعض الحقائق التي تحملها تلك النظريات فإن تلك الحقائق ليس من شأنها أبداً أن تنافض الحقيقة الإيمانية أو تكذبها لأن الإيمان من شأن أن يتقوى بالاكشافات العلمية مهما كانت مجالاتها ونتائجها " قل رب زدنى علماً " .

فهل كان اكتشاف دوران الأرض على محورها وحول الشمس مكشفاً للنص القرآني؟ بل إنه كان مؤكداً ومفسراً لقوله :

" يكور الليل على النهار ويكور النهار على الليل "

ولقوله :

« الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل في فلك يسبحون »
(سورة يس)

٤- من المخاصمين للدين من يقولون أن النصوص الكتابية ولا سيما ما جاء في التوراة حول خلق الكون في ستة أيام وخلق آدم من الطين وخلق حواء من ضلع آدم هو أقرب إلى الخرافة والأسطورة منه إلى الحقيقة العلمية . ويمتد الانتقاد إلى علماء الكنائس الذين اعتمدوا على النظريات الفلكية القديمة التي سرعان ما كذبتها الاكتشافات العلمية اللاحقة

والحقيقة أن الرد على تأويلات المفسرين لا يمس أصول العقيدة الدينية وإنما هي النظريات يكتب لاحقا سابقها كلما تطورت وسائل المعرفة وتراكمت المعطيات العلمية .

إن القرآن لم ينطق بما هو مخالف للحقيقة العلمية والقوانين الطبيعية بل إنه أقر نسبية الزمان الأرضي والفلكي ووصف مراحل الخلق والتطور الناشئ أربعة عشر قرناً قبل أن تعرف تفاصيلها وعناصرها كخلق الإنسان من عناصر الأرض ومن الماء ومن الحمأ المسنون وأطوار نموه داخل الرحم خلقاً بعد خلق وحركات الفك التي ينتج عنها تعاقب الليل والنهار والوحدة الخلقية للأنواع الحيوانية « وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أم أمثالكم » (الأنعام ٣٨) وامتناز الإنسان بملكه العقل ورسالة الاستخلاف وأمانة الإسلام .

٥- من المعاندين من يتحدثون رسالة الدين بالاستكبار والادعاء بأنهم يملكون السلطة والقوة الخلافة وليس ذلك بجديد فلقد رأيناه عند صاحب إبراهيم وعند فرعون وغيرهم من جبابرة الجاهلية الأولى أما الجديد فهو الإلحاد الذي يقوم على ما توصل إليه العلم الحديث من وسائل عرفانية وتطبيقية يجعله يتقلب على جاذبية الأرض أو يطيل حياة الإنسان بالإجراءات الطبية أو يتصرف في نقل الأعضاء وإريما في نظام الخلايا والنطف التناسلية .

الرد عليهم هو أن الله خول الإنسان ملكة العقل وأمدّه بالقدرة العرفانية والإبداعية بقدر نسبي ومحدود وأن الله سخر له ما في الأرض جميعاً من طاقات وثرورات وكائنات وأن هذا التسخير لا يعنى أن الإنسان فى وسعه أن يغير نظام العالم وقوانينه وإنما أنه يستخدم تلك الطاقات وتلك الثروات فى حياته الأرضية وتقدمه الحضارى وبحوثه العلمية والتطبيقية وما عليه إلا أن يكون ذلك فى حدود المقاييس الأخلاقية والمقاصد الشرعية «بإمشر الجن والإنس إن استطعتم أن تغذوا من أقطار السموات والأرض فافعلوا لا تغفدون إلا بسلطان» (سورة الرحمن) .

وأما الطموح الاستكبارى التافه لكسب القدرة الخلاقة للكائن الحى فما هو الا تحد خيالى للقدرة الإلهية التى وحدها تخرج الحى من الميت وتخرج الميت من الحى بما تعنيه الحياة من ذاتية بديعية تتحقق فى النظام والتزاوج والنمو والتكيف والمناعة ...

إن من حق الإنسان أن يصنع ما صنعه بإذن الله من مراكب وآلات بديعة وأن يصنع أكبر وأعجب من ذلك وأن يعلم من أسرار الكون والمخلوقات ما عرف وما يمكن له أن يستكشفه فى المستقبل ولكن ليس فى قدرته أبداً أن يغير سنة الله فى الخلق والمخلوقات أو أن يعجز الله فى ربيوبيته وأزليته : «يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له وإن يسلبهم الذباب شيعاً لا يستفدوه منه ضعف الطالب والمطلوب..» (الحج ٧٣)

من معجزات القرآن الكبرى أن تبقى تعاليمه ثابتة وحججه صارمة وأحكامه صالحة لكل زمان ومكان وذلك بخلاف كل ما أنتجه البشر من أفكار وأساطير وفلسفات ونظريات ومناهج وعلوم فكلها يأتى عليها الزمان فتتهزم وتبلى .

لقد تراوحت المعتقدات البشرية ما بين الوثنية والعقلانية والشرك والتوحيد ولا زالت شوائب الكفر تخالطها وإغراءات الشيطان تراودها لتقف بها دون حقيقة العلم ودون هداية الدين .

ولا زال أعداء الدين يناوشون صرح الإيمان بقتابل الحرب وسهام الجدل يريدون أن يطفئوا نور الله ويبقى نور الله ساطعاً صارماً يتحدى ويتحدى ، فيحطم الأوثان الجديدة ، كما كسر الأصنام القديمة ويدحض المزاعم الإلحادية الحديثة ، كما دمج أساطير الوثنيات الجاهلية بثبت الحق وينصره بالآيات الباهرة والاستدلالات الصارمة.

«ويمح الله الباطل ويحق الحق بكلماته إنه عليم بذات الصدور» (الشورى ٢٤) .

منهج البحث في علم العقيدة في ضوء التطور العلمي الحاضر

د. محمد عبد الستار نصار

يكشف العلم التجريبي كل يوم عن كثير من النظريات والقوانين ويخطو خطوات هائلة نحو التقدم . ويقرر كثير من الباحثين في هذا العلم أن المنجزات التي حققها في العقود الثلاثة الأخيرة من هذا القرن يمكن أن تتجاوز في كمها وكيفها كل منجزات العلم في سابق الزمان .

ومما لا شك فيه أن أطراد العلم وتطوره ، يؤثر على الدين إيجاباً وسلباً في نفس الوقت ، فأما من الناحية الإيجابية . فلأن الحقيقة العلمية في حد ذاتها يمكن أن تخدم الدين وتدعم أصوله وقضائيه . متى صدرت من عالم محايد أو على الأقل ، لم ينظر إليها الباحثون بعين عواء ، ترى نصف الحقيقة وتغمض العين عن نصفها الآخر ، أعني : أن يقصر النظر على الحقيقة العلمية دون ما وراها من حقائق لازمة لها ، هي المدخل الحقيقي لتدعيم الدين وتقويته . وأما من الناحية السلبية ، فلأن بعض قصار النظر ، يتصورون أن - العلم باطراده وتطوره ، قد حل كل أسرار الكون ، ولم يصبح للدين مكان بعد ذلك ويخيل إليهم أن كثيراً من القضايا التي كانت تعزى إلى الدين من حيث تعليه وتفسيرها ، أصبح العلم كفيلاً بها ، يطلها ويفسرها ، من ثم يمكن أن يقال، كما عبر عن ذلك أحد زعماء الاتجاه الألحادي الحديث وأعني به " جولييان هكسلي " : لقد أصبح العلم انفجاراً معرفياً في وجه الدين.

ترى !!! في هذا الجو المصطنع بالعلم والتقدم العلمي والمتحرف بالمنهجية ، والرافض لكل تفسير غير علمي لآية حقيقة ، والذي رقب على ذلك رفضة لكثير من حقائق الدين وقضائيه . وبخاصة ، دائرة عالم الغيب، وهي المجال الواسع والحقيقي لأصول الدين وأسسها، هل يمكن للباحثين في علم العقيدة أن يقفوا عند حدود الاستدلال القديمة ، التي اتخذها الأسلاف منهجاً في تثبيت العقائد أو الرد على المخالفين لها ؟

اتصور أن الأمر لا يمكن أن يقف بهم عند الصور القديمة ، وهي مسألة تحتملها الضرورة الشرعية ، ألا ترى أن قوله " ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هي أحسن ... " (١) يؤيد ما نذهب إليه ؟ فالحكمة تعنى : وضع الشئ في

(١) سورة النحل : آية ١٢٥ .

نصابه ، وهذا بالضرورة يقتضى معرفة الملائسات والأحوال والظروف المحيطة بمن يأخذ على عاتقه مهمة الدعوة إلى الله ولما كانت إنجازات العلم التجريبي على هذه الشاكلة التى صورناها قبلا فإن على علماء العقيدة أن يطوروا منهجهم على الصورة التى يفهمها منطق العصر . ولو أنهم ظلوا متشبثين بطرقهم القديمة حين التصدى لأصحاب الاتجاهات المألوفة . فلن يفيد ذلك شيئا فلهذا اليوم فى الحوار بين الأديان أو- بينها وبين التيار الإلحادى ، تخلف إلى حد بعيد لغة الأمتس ، ولا شك فى أن هذا الأمر سيكلف الباحثين فى ميدان العقيدة الشئ الكثير ، حيث يلزمها المنهج الجديد ، أن يقفوا على كل منجزات العلم ويوظفوه بنكاء فى خدمة العقيدة ، هذه هى الفكرة الأساسية التى يدور حولها البحث .

وحتى نبرز فكرتنا ، فإننا سندرس القضايا الآتية :

- ١- صور الاستدلال القديمة التى انتهجها المفكرون الإسلاميون حين تصدوا لأمر العقيدة.
- ٢- تقويم هذا المنهج فى إطاره التاريخى .
- ٣- المنهج المقترح والدواعى إلى ظهوره .
- ٤- تطبيقات هذا المنهج فى الحياة الفكرية المعاصرة .
- ٥- تقويم هذه التجربة المنهجية فى ضوء حقائق الإسلام .

صور الاستدلال عند المتقدمين :

تجدر الإشارة - قبل دراسة هذا الموضوع - أن نبين باختصار طبيعة المناهج التى جاء فى القرآن الكريم فى مجال تثبيت العقيدة لدى المؤمنين أو الدفاع عنها ضد شبهات الخصوم ، حتى يتبين لنا إلى أى مدى كان القدماء مع منهج القرآن أو كانوا متجاوزين له.

إن القرآن بطبيعته ليس كتاباً عادياً يعالج القضايا التى يتعرض لها كما تعالج قضايا العلم ، ولكنه من قبل ومن بعد كتاب هداية ، وفى مواجهته للخصوم ، وفى تقريره لقضايا أصول الدين استعمل منهجاً فريداً ، لا يعتمد على الجانب العقلى المجرد فحسب ولا يركن إلى جانب التجارب المشاهدة فقط ، ولا يفاطىب فى الإنسان ملكة بعينها ، ولكنه كان منهاجاً شاملاً ، نستطيع أن نقول عنه باختصار إنه منهاج مستوعب لكل ملكات المخاطبين ، ومراعى فيه مقام الخطاب . حتى يكون فى مستوى من يتعامل معه ، فهما وإدراكا ، ولعل السر وراء ذلك أن يقيم الله به الحجة على المعاندين ، ويكون سنداً ورداً للمبتغين .

نراه مثلاً في مقام الاستدلال على وجود الله ، لا يسوق الدليل في شكل مقدمات منطقية جافة ، بل ينتزع من العالم الواقعي المشاهد في الأفاق والأنفس مقدمة أدلته . ويدفع الإنسان إلى التأمل والنظر فيمن حوله وما حوله من مجالي القدرة ، مثل قوله تعالى :

«الله الذي رفع السموات بغير عمد ترونها ثم استوي على العرش وسخر الشمس والقمر كلٌّ يجري لأجل مسمى ، يدبر الأمر يفصل الآيات لعلكم بلقاء ربكم توقنون ، وهو الذي مد الأرض وجعل فيها رواسي وأنهاراً ومن كل الفرات جعل فيها زوجين اثنين يغشي الليل النهار إن في ذلك لآيات لقوم يفكرون . وفي الأرض قطع متجاورات وجنات من أعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقي بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الأكل إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون » (١) .

والآيات تشير إلى :

١- واقع محس ، ذي ظواهر متعددة ، ليس هناك سبيل إلى إنكاره أو اعتباره وهما لأنه يخاطب ملكات الإنسان كلها ، وإلا أنكر الفكر وجود نفسه ويصيح إنكاره ساقطاً حينئذ .

٢- في وجود هذا الواقع مع تعدد ظواهره ، تنبيه من ملكات الإنسان الحسية إلى ملكاته المعنوية للتأمل والتفكير فيما وراء هذا الواقع ما علته ماسبب وجوده ؟ وفي إثارة مثل هذه الأسئلة لا يملك العقل الصريح سوى الإنعنان لضرورة البداهة ، وهي أنه من المستحيل أن يخلق هذا الكون من العدم لأن العدم لا يخلق وجوداً ، كما أنه من المستحيل أن يكون قد وجد على سبيل المصادفة ، لأن فرصها نادرة جداً ، ولأنه من جانب آخر ليس لها قصد أو غاية . لم يبق أمام العقل إلا الانعنان والاعتراف بأن هذا الكون المنظم على هذه الصورة المنسقة من قفل قوة كبرى ، وهي الله رب العالمين .

وفي آيات أخرى تؤكد هذا المعنى بطريق الخلف يقول الله تعالى مخاطباً ذوي العقول: « أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون أم خلقوا السموات والأرض بل لا يوقنون ، أم عندهم خزائن ربك أم هم المصيطرون . أم لهم سلم يستمعون فيه فليأت مستمعهم بسلطان مبين » (٢) فالآية تفترض وجود الإنسان من غير خالق ، وتحمل في ثناياها رفض هذا الفرض لأن الوجود من عدم من غير علة مرفوض عقلاً ، وتفترض خلق الإنسان لنفسه ، وتنبئ هذا الفرض أيضاً ، لأنه لا يستطيع التأثير في غيره على سبيل الاستقلال فكيف يخلق نفسه وإذا كان الأمر كذلك فقد تحقق عجزه عن خلق السموات

(١) سورة الرعد : الآيات ٢، ٣، ٤

(٢) سورة الطور : الآيات ٢٥ - ٢٨

والأرض ، وإذا توهم الإنسان أن بيده خزائن القدرة الإلهية فليأت بما يدل على ذلك ، وليس في طاقة أن يحصل على دليل يقدره على ما يتوهم ، فلم يبق إلا الإذعان لمنطق القدرة الإلهية الدالة على وجود خلق، وهو الله رب العالمين .

والآيات - كما ترى - تحلل كل الافتراضات المحتملة في القضية وترفضها جميعا ، ليتأكد لكل ذي لب أن وجود العالم على هذا النسق دليل واضح على وجود خالقه وهو دليل يشتق مادته من الواقع المحس . الذي يغذى ملكات الانسان كلها الظاهرة منها والباطنة .

هذه إشارة موجزة ومركزة إلى أدلة اثبات وجود الله ، وفي تقديرى أن طريقة القرآن الكريم في لفت ملكات الإنسان إلى آثار الله في كونه وفي نفوس البشر ، لتتسج منها مادة الاستدلال لا يهدف من وراء ذلك إلى إحداث شئ ليس مركزاً في أصل الفطرة ، ذلك لأن الذى أؤمن به ويؤمن به كل ذى عقل أن الانسان مفلطور على الايمان بالله ، بل إن الكون كله كذلك وفى آيه الميثاق دليل واضح على ما أقول ، اذ يقول الله فيها : ﴿ واذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا ﴾ (١) وفى قوله : ﴿ ولله يسجد من في السموات والأرض طوعاً وكرهاً وظلالهم بالغدو والآصال ﴾ (٢) وقوله : ﴿ تسبح له السموات السبع والأرض ومن فيهن وإن من شئ إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم إنه كان حليماً غفوراً ﴾ (٣) دليل على إيمان الكون بالله رب العالمين ولا ينكر هذا إلا أصحاب النفوس المريضة ، الذين لا يتجاوزون النظرة المادية الضيقة إلى الكون والحياة إلى ما وراءها من عوالم الايمان والفكر الصحيح .

وفى مقام الوحدانية يسوق القرآن الكريم هذه الآيات : ﴿ لو كان فيهما إلهة إلا الله لفسدتا ﴾ (٤) وقوله ﴿ ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعل بعضهم على بعض ﴾ (٥) . وقوله : أمن خلق السموات والأرض وأنزل لكم من السماء ماء فأنبتنا به حدائق ذات بهجة ما كان لكم أن تنبتوا شجرها إله مع الله بل هم قوم يعدلون . أمن جعل الأرض قراراً وجعل خلالها أنهاراً وجعل لها رواسي وجعل بين البحرين حاجزاً إله مع الله بل أكثرهم لا يعلمون . أمن يجيب المضطر إذا دعاه ويكشف السوء ويجعلكم خلفاء الأرض إله مع الله قليلاً ما تذكرون . أمن يهديكم في ظلمات البر والبحر ومن يرسل الرياح بشراً بين يدي رحمته إله مع الله ، تعالي الله عما يشركون . أمن

(١) سورة الأعراف : آية ١٧٢ .

(٢) سورة الرعد : آية ١٥ .

(٣) سورة الإسراء : آية ٤٤ .

(٤) سورة الأنبياء : آية ٢٢ .

(٥) سورة المؤمنون : آية ٩١ .

يبدأ الخلق ثم يعيده ومن يرزقكم من السماء والأرض لإله مع الله قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين» (١) .

ومحتوى هذه الآيات دليل واضح على وحدانية الخالق سبحانه وتعالى فالآية الأولى تقرر الوحدانية بناء على واقع محس . والنظام الكوني الدقيق ، وترتب الفساد على التعدد . ولما كان الواقع يشهد بأنه لا فساد ، إذن فلا تعدد . والآية الثانية تبين نتيجة التعدد المفترض ، وهو التعالي والتنازع بين المتعدين ، وهو تحديد نفوذ كل إله عند الاتفاق وهذا يعنى تقييد قدرته وعجزه عن أن يكون له أثر لدى المتنازع معه أو عدم وجود الأثر عند الاختلاف . ولما كان الأثر باديا لكل ذى بصر . فى إطار من الانسجام والتنسيق ، فدل ذلك كله على وحدانية الخالق سبحانه وتعالى لأن يد الصانع ذات أثر واحد فى طبيعتها ، ولا يمكن عقلا اجتماع مؤثرين على أثر واحد إلا ولا بد أن يكون لكل منهما أثره المختلف عن الآخر .

وفى آيات سورة " النمل " حديث عن مظهر وحدة الإله الحق ، متمثل فى خلق السموات والأرض وانزال الماء ، وإنبات الحقائق ذات البهجة مع بيان أن ذلك كله فوق طاقة أى مخلوق ، وكذلك جعل الأرض قرارا ، وجعل خلالها أنهارا إلخ . ثم تنتهى الآيات بهذا الموقف الصارم : إذا انصبت أن هناك إلها مع الله سبحانه فحين برهانكم على دعواكم؟.

وإذا كان القوم يعوزهم البرهان الصحيح ، فلم يبق إلا الإيقان بأن الله واحد لا شريك له .

ونقرأ فى التصور الصحيح لعلاقة الصفات بالذات قوله تعالى : « هو الله الذي لا إله إلا هو عالم الغيب والشهادة هو الرحمن الرحيم .. هو الله الذي لا إله إلا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر سبحانه الله عما يشركون . هو الله الخالق البارئ المصور له الأسماء الحسنى يسبح له ما فى السموات والأرض وهو العزيز الحكيم » (٢) .

فيستشعر المؤمن العاقل ، وكل ذى عقل عظمة الإله الحق الموصوف بكل صفات الكمال والجلال ، وينعكس هذا الإيمان العميق على سلوكه ، فيكون إيجابيا فى كل أقواله وأفعاله وتصرفاته .

تلك آيات نستطيع من خلالها استخلاص منهج القرآن فى قضايا العقيدة وهو منهج يتلائم مع الفطرة النقية الصحيحة ، ويقوم - فى نفس الوقت - اعوجاج أصحاب

(١) سورة النمل : الآيات ٦٠ - ٦٤

(٢) سورة الم نشر : الآيات ٢٢ - ٢٤ .

الفطرة التي لوئنتها النزعات الشيطانية ، وأرياب الأهواء والمطامع المادية . وفي خطابهم المباشر يقيم القرآن الكريم الأدلة الواضحة على تهافت ما هم عليه ، ويجعل التحاكم إلى البرهان هو الفيصل في محل النزاع . على غرار ما جاء في سورة " المؤمنون " في قوله لمن يتصور شريكا مع الله « قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين » ٤ .

ثم نطالع في القرآن الكريم مشهدا ينعى على أولئك الذين ينظرون إلى هذا الكون المليء بالآيات الباهرات ، نظرة عابرة ، لا توقفهم أمام قوة الخالق ودقته وأحكامه وعظمته ، كقوله تعالى : « وكأي من آية في السموات والأرض يمدرون عليها وهم عنها معرضون » (١) .

إذن يريد القرآن أن يحدث بين الإنسان والكون ، تلك العلاقة الوطيدة الأصلية ، ليكون منه أدلة وشواهد على خلقه ومبدعه ، في إطار المهمة العظمى التي وجه بها الحق سبحانه وتعالى عناصر هذا الكون لتكون مصفخة للإنسان ، على اعتبار أنه يمثل مهمة الخلافة عن الله رب العالمين .

هذه باختصار قسومات المنهاج القرآني . ويوم وعاما المسلمون بحق استطاعوا منازلة خصومهم ، والانتصار عليهم ، وفي نفس الوقت ، احتفظوا بالروح العامة لطبيعة هذا المنهاج ، لقد كانت العقيدة ملء وجدانهم طاقات خلاقة مبدعة ، ويوم أن تحولوا بها إلى مجادلات تقوم على التواليدات والالتزامات ، دون أن تغذى القلب أو يطمئن إليها العقل ، هناك رأيتنا منهاجا يتجاوز الروح الحقيقية التي جاء بها القرآن الكريم ، وكان هذا شأن كثير من المفكرين القدماء كلاميين وفلاسفة إسلاميين .

نملاح : أدلة وجود الله ..

أجهد المتكلمون القدامى أنفسهم في قضية إثبات الصانع ، وقد يكون الدافع وراء هذا الجهد ، تلك الموجات الإلحادية التي افرزتها عملية التزاوج الفكري بين الإسلام وغيره من الأديان والمذاهب الأخرى . غير أن الذي كان ينبغي على هؤلاء إدراكه . هو ضرورة الالتزام بطبيعة المنهاج القرآني ، الذي يحافظ على صفاء العقيدة ، ولا يتحول بها إلى جدل عقيم ، كما انه يبنى قواعد الاستدلال من العالم الواقعي المعين .. لقد تحول هؤلاء الى طريقة في الاستدلال ، تقوم على مقدمات تقبل الجدل والاحتمال ، وبالضرورة تكون النتيجة المترتبة عليها غير كافية لإيجاد نوع من اليقين لدى المخاطب بها . وقد قال بحق الإمام الغزالي أن الإيمان الذي يورثه علم الكلام . أضعف من إيمان العوام الذين يسلكون مسلك الفطرة السليمة بل يرى بعض الباحثين قديما وحديثا إنها تثير من الشبه أكثر من دعوتها إلى الإقناع .. ولقد كان الواقع الفكري

(١) سورة يوسف : آية ١٠٥

يشكل ميدانا ثار فيه غبار الجدل العقيم بين أطراف النزاع . وكل فريق يدعى انه هو وحده على الحق، وإن ماسواه على الباطل ، ومحصول الأدلة التي أفرزتها تلك المواجهة الداخلية كان شيئا هشا يحسبه أصحابه شيئا ، ولم يكن في الواقع كذلك حتى صبح قول القائل :

حجج تهافت كالزجاج تخالها حقا وكل كاسر مكسور

لقد اعتمد المتكلمون : أشاعرة ومعتزلة عدة أدلة على وجود الله منها :

١- دليل الجوهر الفرد ، أو الجزء الذي لا يتجزأ . وقوام هذا الدليل أن الأشياء المادية تنقلب عليها أحوال تعرض لها ، ثم تنتقل منها لتحل محلها أعراض أخرى وهذه الأشياء المادية تقبل القسمة ، حتى تنتهي إلى جزء لا يقبل القسمة ، وهو ما يطلق عليه اسم " الجوهر الفرد " فإذا كانت الجواهر لا تنفك عن الأعراض . وكانت هذه الأعراض حادثة لطروء التغير عليها ، فإن الأمر يعني أن تلك الجواهر حادثة كذلك لأن ما لا يخلو عن الحادث يكون حادثة . ولما كان العالم مكونا من جواهر وأعراض حادثة ، كان العالم حادثا أيضا ، ومتى كان كذلك فلا بد له من محدث ، وفي نظر المتكلمين أن محدث العالم ، لا يمكن أن يكون حادثا مطلقا ، وإلا لزم التسلسل أو الدور وهما باطلان (١) .

إن الله سبحانه وتعالى هو محدث هذا العالم . ولا يكون الاحداث والخلق إلا من موجود سابق على ما أوجده وخلقته.

ويلاحظ أن هذا الدليل يعتمد على مقدمات غير مسلمة ، كما أن فكرة الجوهر الفرد ليست إسلامية . بل إغريقية تعود إلى المذهب الذري لدى "ديمقراطي" إما أن طريقتهم تعتمد على فكرة نظرية . وهي القول بوجود جزء لا يتجزأ فإن هذه الفكرة لا يسلم بها كثير من المفكرين ، والنظام - المفكر المعتزلي المعروف ، انتهى إلى فكرة انقسام الجوهر الفرد أو قبولها للقسمة ، ولو كان ذلك في التصور الذهني ، كما أن العلم الحديث ، لا يقر هذه الفكرة ، بعد أن ثبت بالتجربة أن الذرة قابلة للانقسام .

لقد كان ابن رشد من المفكرين المسلمين الذين لاحظوا ما في طريقة المتكلمين هنا من تحمل ذلك لأن طريقتهم - لو فرضنا صحتها - فما عدد من يمكنه الاستفادة منها؟ هل هم الخواص الذين يمكنهم أن يوجهوا إليها كثيرا من النقد ، بناء على أن مقدمات الاستدلال غير مسلمة ، على اعتبار أن طروء التغير إذا لوحظ على بعض الأعراض ، فلا يمكن تعميم الحكم ليشملها جميعا . أو هم العوام الذين لا يدركون الحقائق إلا بالطريق السهل المباشر غير هذه الطريقة المعتاصة على حد تعبير ابن رشد ، فإذا

(١) د محمده قاسم ، مقدمة الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد ص ١٢ .

انضم إلى صعوبتها في ذاتها ، ما تقبله من مناقشة ، فإن ذلك يعني أنها طريقة غير صحيحة. إن البرهان المطلوب هنا في مقام الاستدلال على وجود الله ، هو الذي يقضى على كل شبهة ممكنة ويفرض نفسه على العقل فرضاً (١). وليس لنا أن نقارن هنا بين طريقة المتكلمين وبين منهج القرآن في مقام الاستدلال على وجود الله كما أشرنا إلى ذلك آنفاً ، إلا من قبيل تمايز الأشياء بمقابلاتها فأين وجه الشبه بين طريقتين إحداهما تعتمد الوجود الواقعي المنظم كآثر لمؤثر حكيم ، وثانيتها تعتمد على مقدمات تقبل المناقشة والجدل ؟

ولقد بين شيخ الإسلام ابن تيمية ما في طرق المتكلمين والفلاسفة من بعد عن المنهاج الواضح السليم ، الذي انتهجه القرآن الكريم ، وقدم كثيراً من الملاحظات التي تؤخذ عليهم في طرق استدلالهم . ويظهر أنه أفاد من ابن رشد هنا ، وأن كان قد توسع كثيراً في نقده .

٢- دليل الممكن والواجب ، وهذا الدليل ينسب إلى أبي المعالي الجويني (٢) بصفة خاصة من المتكلمين وإلى الفارابي وابن سينا من الفلاسفة الإسلاميين ويعتمد لدى الفلاسفة على انقسام الوجود في التصور الذهني دون ملاحظة الواقع إلى الواجب والممكن ، والانتهاء إلى أن الممكن مفتقر في وجوده إلى الواجب قطعاً للتسلل أو الدور الباطلين . كما يعتمد لدى أبي المعالي على فكرة إمكان أن يكون العالم على غير ما هو عليه الآن . من حيث حركاته ووضعته وعلاقته عناصره بعضها ببعض . وعلى أي التصورين فإن الدليل ليس بالمسلم به بسهولة ، كما أنه ليس سهلاً أن تقبله الفطرة السليمة دون عناء . وقد يكون الخطب سهلاً مع الفلاسفة الإسلاميين ، ذلك لأن منطلقهم في الاستدلال نظري بحث إذا سلم به فلن يكون إلا من الخواص. وأما مع الجويني فالخطب جلل والأمر جسيم ، لأن القول بإمكان عالم على أوضاعه الحالية ، إذا كان يعني إطلاق المشيئة الإلهية ، فإنه في نفس الوقت يחדش وصف الحق سبحانه وتعالى بالحكمة التي تتنافى مع هذا القصور . وقد رأينا القرآن الكريم يقرر أن حكمة الله بادية في كل عناصر الوجود ، وأولا ذلك لا يمكن تصور العبث عليه سبحانه وهو في حقه محال قطعاً وصدق الله العظيم حيث يقول : ﴿إنا كل شيء خلقناه بقدر﴾ (٣) وقوله : ﴿وكل شيء عنده بمقدار﴾ (٤) ﴿أفحسبتم إنما خلقناكم عبداً وأنكم إلنا لا ترجعون فعلى الله الملك الحق﴾ (٥)

(١) د محمود قاسم . ابن رشد وفلسفته الدينية ص ١٠٤ .

(٢) د قاسم . مقدمة الكشف عن منافع الأدلة ص ١٥ .

(٣) سورة القصص : آية ٤٩ .

(٤) سورة الرعد : آية ٨ .

(٥) سورة المؤمنون : آية ١١٥ .

إن طرق الاستدلال لدى كثير من المتكلمين قد تجاوزت الوضع المناسب حين تعاملت مع الذات الإلهية ، وقد فهم كل فريق - تقريباً - كثيراً من قضايا الألوهية من منظور خاص ، حتى بدت مسألة مثل مسألة " التنزيه " الإلهي ذات أوضاع متغايرة حيث فهمها المعتزلة بمعنى غير الذي فهمه بها الأشاعرة والماتريدية والحشوية ، والصوفية والفلاسفة . وكل هذه الأفهام قد تقرب أو تبعد من روح القرآن الكريم .

ولم نر من المتكلمين - فيما نعلم - إلا " الماتريدي " الذي أصاب وجهاً للحق في استدلاله على وجود الله ، حيث استخدم دليل السببية والعناية وهو دليل مشتق من روح القرآن الكريم ، ويعتمد على مقدمات واقعية ، تشكل برهاناً لا يملك العقل إلا الاذعان له . وإن كان في نفس الوقت قد صور بعض الأدلة التي تقبل الجدل والمناقشة . وحسبه أنه أجاد في ذلك إجادة تقريه جداً من طبيعة الاستدلال . كما جاء بها القرآن الكريم^(١) .

هذه هي باختصار بعض أدلة المتكلمين على وجود الله ، لم يسلم منها إلا دليل السببية والعناية الذي قدمه " الماتريدي " وإما دليل الجوهر الفرد والواجب والممكن فقد بان منهما أنهما غير برهانين لاعتمادهما على مقدمات قابلة للمناقشة .

الوحدانية :

أقام جمهور المتكلمين من أشاعرة ومعتزلة دليل التمانع لإثبات الوحدانية للحق سبحانه . وعلى الرغم من أن هذا الدليل يرتكز أساساً على بعض الآيات القرآنية التي سبقت الإشارة إليها ، مثل قوله تعالى : " لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا " وقوله : " ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذاً لذهب كل إله بما خلق ولعل بعضهم على بعض .. " إلا أن صورة دليلهم جاءت على شكل جدلي غير برهاني ، حيث افترضوا التعدد ورتبوا عليه محالات ، ليسلم لهم الدليل . ولكن عند التحقيق في اللوازم المستحيلة المرتبة على افتراض التعدد يبدو الخلل في تركيب الدليل . وبيان ذلك أنهم يتصورون أن يتم التعدد المفترض على صورتين : إحداهما : أن يتم الخلاف بين الآلهة فتعارض إراداتهم فلا يصدر عنهم شيء ، لأنه لا أثر مع وجود تعارض بين المؤثرين . ولما كان العالم موجوداً فدل ذلك على أنه أثر لإله واحد . ثانيتهما : أن يتم الاتفاق بينهم ، ويترتب على ذلك محال لا يليق بالإله ، وهو تحديد قدرة وإرادة وعلم كل إله ، حيث لا يستطيع أن يؤثر بالإيجاد والتخصيص ، والإحاطة في غير الدائرة التي اختص بها . وفي هذا ما يتعارض مع طبيعة الصفات الثابتة للإله الحق ، لأنها مطلقة وشاملة متعلقاتها .

(١) التوحيد ص ١٥ ، ١١٧ ، ١١٨ .

إن النظرة العجلى قد تسلم لهم بصحة هذ المسلك فى الاستدلال . ولكن عند التدقيق نلاحظ أن الصورة الثانية ، لا تستلزم النتيجة التى توصلوا إليها ، إذ من الممكن أن يقال : إن اختصاص كل اله ببعض ظواهر الخلق قد يقع بينهم على سبيل التراضى فلا يكون كل واحد منهم مقهورا بالنسبة للآخر ، وهذه شبة تجعل الدليل هشا ، بل قد تملح به كله . ولقد تنبه بعض المتكلمين إلى ضعف هذا الدليل فقرر أن دليل التعانغ غير برهاني بل جدلى . وأن الآيات التى اعتمد عليها اقناعية فقط (١) .

وفى تقديرى أن ضعف الدليل إنما جاء من طريقة صيغته ، لا من الأساس الذى بنى عليه ، وهو الآيات القرآنية ، ذلك لأن ما تنفيده الآيات تشكل دليلا برهانيا صحيحا ، يشتق من الواقع صحته وقوته ، فهو يرتب الفساد على التعدد . ولما كان الكون ليس كذلك ، بل فى غاية الاتقان والاحكام ، فقد دل ذلك على أن له الها واحدا (٢) .

ويعد " الماتريدى " من بين المتكلمين ، من أولئك الذين شعمروا بضعف الطريقة التقليدية فى الاستدلال على الواحدانية ، فعمد إلى الآيات مباشرة . وأخذ منه الدليل بشكل طبيعى ، على الصورة التى أشرنا إليها وهو الاستدلال بالنظام الكونى على وحدة المنظم . وهذه طريقة لا يختلف عليها العقلاء فى كل عصر ، وقد رأينا أمثلة لها فى حياتنا المعاصرة يقول " كلودم . هاتاوى فى بحث له بعنوان : المبدع الأعظم ، " وكلما كان أكثر تعقيدا ، بعد احتمال نشأته عن طريق المصادفة ، ونحن فى خضم هذا اللانهائى لا نستطيع إلا أن تسلم بوجود إله واحد " (٣) .

الصفات الالهية وعلاقتها بالذات :

هذه هى إحدى المشاكل الكبرى التى ثار حولها الجدل لدى المتكلمين واختلفت فيها الأنظار ، ما بين مثبت لها وناف ، والمثبتون والنافون لم يوفقوا فى تخريج القضية على وجه يرضى الدين والعقل . فالأشعرية والماتريدية من مثبتى الصفات على انها معان وراء الذات تستقل فى مفهومها عنها غير انها لا تقارقتها من حيث الواقع . غير أن الأشعرية اثبتوا فقط زيادة صفات المبانى وقدمها على الذات ، وأما صفات الفعل فقد قالوا بحدوثها متجاوزين عن مبدأ رسموه لأنفسهم من أن الله لا تقوم به الحوادث والماتريدية لم يتابعوهم فى هذه المسألة ، وانما ثبتوا قدم الصفات بالفعل ، غير أنهم رجعوا بها إلى صفة واحدة هى صفة " التكوين " ويلاحظ على هؤلاء وأولئك التحكم الذى لا مبرر له ، ويظهر انهم لم ينفكوا من تصورهم البشرى لعلاقة الصفات بالذات وهم يبحثون هذه المسألة .

(١) شرح العقائد النسفية ص ٢٢٢ ط . القاهرة سنة ١٢٥٨ هـ .

(٢) وقد فطن ابن رشد الى ضعف طريقته فى انتزاع الدليل من الآية فقرر نفس المعنى الذى أشرت اليه .

(٣) كلودم . هاتاوى . المبدع الأعظم ، ترجمة د.المروان مروحان فى كتابه اله يتجلى فى عصر العلم ، القاهرة ،

الطبعة الثالثة ١٩٦٨ ص ٩٠ .

أما المعتزلة فقد قالوا بعدم زيادة الصفات على الذات فوقعوا في إشكال خطير هو عدم التمايز بين مفهومى الذات والصفة ، كما أن اعترافهم بالصفات المعنوية يؤذن بضرورة وجود أصل الاشتقاق .. فضموا إلى خروجهم على العقل خروجهم أيضا على اللغة . كما أن تصورهم أن القول بزيادة الصفات على الذات يؤدي إلى تعدد القدماء ، يدل على أنهم لم يفهموا المسألة حق فهمها ، لأن الصفات ليست أختيارا حقيقية يمكن أن تستقل عن الذات ، بل من لوازمها فإذا أضفنا إلى ما تقدم أن هناك فريقا من المتكلمين من أصحاب العشو قد اثبت الصفات على صورة تقترب كثيرا من التصور المادى لتبين لنا إلى أى حد أخفق منهج المتكلمين في دراسة القضية دراسة صحيحة ولم يسلم من هذا الإخفاق إلا أصحاب المنهج السلفى ، الذين انطلقوا من تصور قرأنى صريح حين تعرضوا لهذه القضية ، لأن الحق تبارك وتعالى ، إذا كانت ذاته مخالفة في طبيعتها لذوات الحوادث ، فصفاته كذلك ، وما يتوهم غير هذا لا يكون صحيحا .

تقوم هذا المنهج :

ومن العجب أن كل فريق يدعى أنه وحده حامل لواء التنزيه الالهى وأن ما سواه ليس كذلك . حتى تخطى الحوار منطق الهدوء والجدل العلمى إلى التقيص والرمى بالجهل بل ربما بالكفر أحيانا .. وقد تولدت مشاكل جانبية من قضية الصفات وعلاقتها بالذات ، لعل أظهرها قضية " الكلام " و " القرآن " وهل هو قديم أو حادث .

ومن منطق العقل والدين يمكن أن يقال : هل كان الواقع يحتم ظهور هذه المسائل على هذا الشكل الذى رأيناها عليه لدى المتكلمين ، أو أنها من قبيل افتعال قضايا لا أساس لها من واقع الأمة الدينى والفكرى الصحيح ؟ .. أعتقد أن الشق الثانى من الترديد هو ما أطمئن إليه كل عاقل وحجتها في ذلك أن القرآن الكريم قد حسم القضية، ووفر على العقل ذلك المجهود الذى بذله فيها دون جنوى . ولو قيل بأن المثيرات الخارجية كالفكر الوارد ، الممثل فى الفلسفة الإغريقية وشرونها ، الافلاطونية المحدثة والهاماتها . الذى أثر إلى حد كبير فى الفكر الاعتزالى ، أو التصور التشبيهى الذى أثارته بينات غريبة على الاسلام . قد حرك لدى المتكلمين مناقشة مثل هذه القضية ، فإن الرد على هذا القول سهل هو : لقد كان على المسلمين أن يقفوا عند منطق القرآن ومنهاجه ولا ينساقوا وراء هذه المثيرات بعد أن تبين أنها ذات طابع غريب عن روح الطابع الإسلامى . ثم من ناحية أخرى : إلى متى سيظل المسلمون تحركهم قضية ربود الأفعال؟ أليسوا على حق حين يتمسكون بما لديهم وبخاصة فى مجال الإلهيات أو الغيبيات عموما ، التى جاء الوحي وحسمها . ليترك للعقل مجاله الحقيقى ، وهو علم الشهادة؟ أعتقد أن هذا هو التصور الصحيح .

هذا هو تقويم هذا المنهاج في إطاره التاريخي ، تبين لنا من خلال هذا العرض فشله في تناول قضايا العقيدة التي أشرنا إليها . ويظهر أن بعض المتكلمين البارزين قد شعروا بضعفه ، فعضوا أصابع الندم حين نظروا إلى واقعهم النفسي ، فوجدوه غير مطمئن وإلى واقعهم الاجتماعي فوجدوه فائرا بتيارات فكرية تتنازع وهذه الأمة ، وتكاد تصدع ترابطها فقالوا كلاما نفسوا فيه عن مكنون صدورهم ، من ذلك ما قاله فخر الدين الرازي، الجدلي الكبير :

لعمري لقد طفت المعاهد كلها .. وسيرت طرفي بين تلك المعالم
فلم أر إلا واضعا كف حائر .. على ذقن أو قارعا سن نادم
وقول الشهرستاني :

نهاية إقدام العقول عقال .. وغاية سعي العالمين ضلال
وأرواحنا في وحشة من جسومنا .. وحاصل دنيانا أذى وويل
ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا .. سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا

وقول أفضل الدين الخونجي وقد كان وحيد عصره في العلوم العقلية : لقد قضيت حياتي كلها وأنا أدرس افتقر الممكن إلى الواجب، والافتقار أمر سلبي ، فثنا أموت وما علمت شيئا ، وكذلك ما قاله أحد مقدمي القوم : " لقد تأملت الطرق الكلامية ، والمناهج الفلسفية فما رأيت تشقى غليلا ، ولا تروى غليلا ، ورأيت أقرب الطريق طريقة القرآن الكريم أقرأ في الإثبات : " إليه يصعد الكلم الطيب " الرحمن على العرش استوى " وأقرأ في النفي : " ليس كمثله شيء " ولا يحيطون بشيء من علمه " ولا يحيطون به علما " ومن جرب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي " وماقاله " الجويني " : " لقد خضت البحر الخضم وتركت أهل الإسلام وعلومهم - يقصد منهاج أهل السنة والجماعة من السلف - وخضت في الذي نهونى عنه ، والآن - وهو يعاني سكرات الموت - إن لم يتداركني الله برحمته ، فالويل لي ، وما أنا ذا أموت على عقيدة أمي^(١) .

هل كان ندم هؤلاء تعاور على أن يغير من الوضع شيئا ؟ كلا ، فقد كان نتيجة هذه التجربة القاسية التي مارسها هؤلاء . وإذا كان الأمر كذلك فهل يا ترى ننتظر نحن المعاصرين إلى أن نعاني التجربة من جديد حتى نعترف كما اعترفوا بفشل المناهج الكلامية ؟ أو أن العبرة هي التي تكفيها ، حتى نستأنف رسم منهاج صحيح ، هذا ما أطمئن إليه .

(١) الشيخ محمد بهجت البيطار : حياة شيخ الإسلام ابن تيمية ص ٢٨ ، المكتب الاسلامي ، بيروت ، ١٩٦١ .

المنهج المقترح والدواعي إليه :

ينقسم الناس ازاء العقيدة الإسلامية قسمين كبيرين : قسم المؤمنون وهم الذين آمنوا بالله ربا وبالإسلام ديناً وبمحمد رسولا وبالقرآن دستوراً لهذه الأمة . . . إلخ . وهؤلاء بنورهم ، منهم عالي الإيمان ، ومنهم متوسطه ، ومنهم ضعيفه ومنهم الغافل . ومواجهة هؤلاء إذا عن لهم اشكال يتصل بأصول الاعتقاد وينبغي أن تراعى مقتضى الحال والارتكاز على حقائق الدين كما صورها القرآن الكريم وبينتها السنة الصحيحة ، مع استخدام العقل المنفعل بالوحي . هذا هو الذي ينبغي أن يكون منهاج من يتصدى لتفهيم هؤلاء ما عسى أن يكون لديهم من مشاكل عقدية . ولا بأس هنا من الاستعانة بمنجزات العلم في تأكيد قضية وجود الله ووحدانيته على النحو الذي سنورده بعد ، ولا بأس أيضاً من بيان فشل الأيديولوجيا والمذاهب المخالفة للإسلام ، والتي قد ينهر بها بعض ناقصي الثقافة ، كما سنبينه بعد أيضاً إذا كان ذلك في أوساط المثقفين وذوى الاطلاع الواسع والقدرة العقلية .

والقسم الثانى : أولئك الذين ظلوا في ميدان الكفر والالحاد متشبثين بما هم عليه . هؤلاء ينبغي أن يكون المنهاج الذى يتعامل معهم ، يعتمد أساساً إلى بطلان ما هم عليه من اعتقادات فاسدة بمنطق العقل الصريح ، وهذا يقتضى بالضرورة أن يكون المتصدى لهؤلاء خبيراً بالمذاهب والآراء والمعتقدات المخالفة للإيمان الصحيح ، مدركاً للمأخذ التى يمكن أن تلاحظ عليها ، ثم يأتى بعد ذلك دور سوق العقائد الإيمانية فى شكل مقبول ، حسب مستويات هؤلاء ، فإن أذعنوا لمقتضى الأدلة التى تمساق على صحة العقائد الدينية الإسلامية فقد احترموا عقولهم ، وانقذوا أنفسهم مما كانوا عليه . وأن ظلوا معاندين مكابرين مع وضوح الأدلة على فساد ما هم عليه وصحة ما يدعون إليه فليس أمام الداعى إلا الإعراض عنهم ، تحقيق لقول الحق تبارك وتعالى فى شأن كل معاند مكابر : ﴿ فأعرض عمن تولى عن ذكرنا ولم يرد إلا الحياة الدنيا ذلك مبلغهم من العلم ﴾ (١)

وهكذا يتضح لنا أن هذا المنهج يبتغى توضيح الحجة البرهانية حسب مستويات الطالبين وإقامتها على الجاحدين المكابرين ، حتى لا تكون لهم بعد ذلك حجة .

وأما دواعي وأسباب ظهور هذا المنهج فى حياتنا المعاصرة ، فإن ذلك يرجع إلى سببين واضحين :

أولاً : عدم ملائمة مناهج المتكلمين القدماء للواقع الذى كان يحياه عامة المسلمين ، حيث تجاوزوا منهج القرآن الكريم ، السهل الواضح الملائم لكل المستويات ، إلى مناهج

(١) سورة النجم : آية ٢٩ .

مصطنعه ظهر فيما سبق فشلها فى كثير من القضايا وهذا السبب يراعى جانب القسم الأول من القسمين المشار اليهما قبلا ، قسم المؤمنين .

ثانيا: أم روح العصر يكسوها التقدم العلمى الهائل ، واطراد اكتشافاته الأمر الذى ظن معه بعض من الباحثين الغربيين وتبعهم فى ذلك بعض ضعاف الايمان من المسلمين. أن العلم قد حل كل شئ وأن عصر الايمان قد ولى . بينما رأينا - كما سنثبت بعد - أن اطراد العلم وتقدمه ، إنما يخدم قضية الايمان ويدعمها ، اذا سار العلم فى مساره الصحيح ، لأن العلم يكشف عن الظواهر ولا يفسرها ، كما لا يستطيع تعليلها، لأن ذلك طور فوق إدراكه ، طور الإيمان بقوة قاهرة قادرة ، فى ضوء الإيمان بها يمكن تعليل تلك الظواهر .

تطبيقات المنهاج المقترح فى حياتنا المعاصرة :

أولا : فى المجال الداخلى :

معرفة أصول العقيدة من الكتاب والسنة أمر سهل ، يستطيع أن يدركه كل عالم متى فتح عقله وقلبه لهما ، والأدلة التى ساقها القرآن على وضوح ما جاء من عقائد ووضوح بطلان ما رفضه منها ، لا تحتاج إلى مجهود كبير لإدراكها . ومن المعلوم أن القرآن الكريم قد جاء بمنهاج ذى وجهين : أحدهما لهدم العقائد الباطلة ، حتى يظهر القلوب والعقول من أدرانها وشكوكها ، ولتكون مستعدة للحق وثانيهما لبناء العقيدة الصحيحة ، وهو فى هذين الوجهين يسوق الأدلة وأقربها إلى الغاية ، لاتظهر عليها الصنعية ولا التكلف ، وكيف لا يكون كذلك - وهو منهاج رب العالمين ، للناس أجمعين .

وفى الكتابات المعاصرة ، ظهرت كتب كثيرة تناولت مسائل العقيدة واختلفت منازع الكاتبين ، حسب طريقتهم فى المعالجة ، وإن كانوا جميعا لم يبعدوا كثيرا عن منهج القرآن الكريم ، وسنختار - على سبيل - اتجاهين يمثل كل منهما عالين من علمائنا الأجلاء :

الاتجاه الأول : الاتجاه التقريرى فى الكتابة . ويمثل هذا الاتجاه فى نظرنا كتاب العقيدة الإسلامية ، للشيخ عبد الرحمن الميدانى ، وكتاب العقائد الإسلامية للشيخ سيد سابق ، إن الكتابين فى مجموعهما يعالجان أصول العقيدة من منظور إسلامى واضح ، ويستخدمان الأدلة العقلية لتعضيد الأدلة النقلية ، ولم يلجأ إلى طريقة المتكلمين القدماء المعتاصة ، ولم يثرغباء الجدول والمراء الذى ترهلت به كتب القدماء . ونحسب أن هذين الكتابين كافيان فى حق المسترشد من المسلمين على جميع مستوياتهم . إلا من ركب من الغرور والشطط من أرباب القلوب الضعيفة ، التى تلبس مسوح التكبر والتعالى .

الاتجاه الثاني : الاتجاه التقديرى فى الكتابة ، وهو الذى ينزع أصحابه منزعا وجدانيا فى كتاباتهم ، إذا يضيفون إلى جانب ما عليه العقيدة من حق ، أثرها فى حياة الأفراد والمجتمعات ، مبرزين دورها الواضح فى الحياة كلها ، بل نتائج ذلك فى الحياة الآخرة . ملوحين إلى سوء الحياة التى أدارت ظهرها للإيمان . ووات وجوها شطر الحياة المادية ذات المتاع القليل والعرض الزائل . ويمثل هذا الاتجاه : الداعية الإسلامى الشيخ محمد الغزالى فى كتابه : عقيدة المسلم ، والداعية الإسلامى الشيخ الدكتور يوسف القرضاوى فى كتابه : الإيمان والحياة ، والدكتور حسن الترابى فى كتابه : الإيمان وأثره فى حياة الفرد والمجتمع .

إن السمة الغالبة والقاسم المشترك بين هؤلاء هو توضيح أصول العقيدة كما ذكرها القرآن الكريم وبينتها السنة ، ودعمتها الأدلة العقلية الصريحة ، مضافا إلى ذلك ، تلك الشحنة الوجدانية الهائلة ، التى تحرك وجدان المؤمن وشعوره حتى يتحول الإيمان إلى قوة دافعة مبدعة ، تتجاوز الأمور المعرفية الباهتة التى يدركها كل من يقرأ كتب علم الكلام فى صورتها القديمة . إنها دراسات تحت ما أندرس من كتابات أسلافنا العظام الذين كانوا يكتبون بكل ملكاتهم ، ليوقظوا بما يكتبون مشاعر من يكتبون لهم ، هنالك يظهر أثر الإيمان فى استقرار الحياة كلها ، فردية كانت أم اجتماعية . وحسب القارئ أن يقرأ موضوعا فى كتاب من كتب علم الكلام القديمة ، ويقرأ نفس الموضوع فى كتاب من الكتب المشار إليها ليدرك بنفسه وتجربته الخاصة صحة ما تنهّب إليه (١) .

ونحسب أن هذه الكتابات وتلك ، يمكن أن يتعدى أثرها واقع المسلمين إلى غيرهم من أصحاب الديانات والنحل الأخرى ، متى قرأوها بعقول صريحة ، ونفوس متحررة من أسر الإلف والعادة والتقاليد البالية والتعصب الأعمى .

ثانيا : فى انجال الخارجى :

نقصد بالانجال الخارجى مواقف المفكرين فى الأديان عموما من الملحدين والزنادقة وأصحاب المذاهب المادية ، وكذلك الذين يرون عدم أحقية الإسلام فى أن يكون دينا عاما خاتما للأديان ، أو عدم صحته مطلقا من أصحاب الدينين المحرفين من اليهود والنصارى .

والمنهج الذى ينبغى أن يتبع مع الأولين من الملحدين والماديين يقوم أساسا على بيان تهافت الموقف المادى من قضية الإيمان ، وهو لا شك موقف متهاافت ، لأن أصحابه لا دليل معهم سوى مجرد الرفض ، وإذا غفلوا رفضهم بأحقية العلم وبطلان الإيمان ،

(١) ومن الرسائل التى جمعت بين الاتجاهين معا : رسالة العقائد للمرحوم الشيخ حسين البنا .

فيعمد المنهج إلى بيان أن العلم لا يضاد الإيمان ، بل يقويه ويدعمه ، وتقوم هذه المسألة على أن العلم في حقيقته يكشف عن القوانين التي تحكم الظواهر ، مادية كانت أو نفسية أو اجتماعية ، وإذا كانت هذه القوانين حقائق موضوعية ، لا ترجع إلى نفس الظواهر ، بل هي توضح لها فإن معنى ذلك أنها موجودة لا لذاتها بل لقوة أو جدتها خضوعاً لبدئية "السببية" ونحسب أن هذا المنهاج يتعامل مع جميع التصورات المادية بكل مدارسه ومنطقاته . وأما مواجهة أصحاب الأديان المحرفة المبذلة فإنما يكون ببيان طبيعة ما آلت إليه أديانهم بعد التحريف والتبديل ، من حيث عدم موافقتها للعقل والمنطق الصحيح والقطرة السليمة ، والقرآن الكريم قد أرشدنا إلى كيفية التعامل مع هؤلاء ، حين كفر من قال أن عزيراً ابن الله من اليهود ومن قال أن المسيح ابن الله من النصارى . ثم أبطل دعوى اليهود في مواقف متعددة منها عندما ادعوا أنهم لن تمسهم النار إلا أياماً معدودات قال لهم : ﴿ قل اتخذتم عند الله عهداً فلن يخلف الله عهداً أم تقولون علي الله ما لا تعلمون ﴾ وعندما ادعى اليهود والنصارى أنهم أبناء الله وأحباؤه قال لهم : ﴿ قل فلم يعذبكم بذنوبكم بل أنتم بشر ممن خلق ﴾ آخر المواجهات التي ذكرها القرآن الكريم .

وسنشير بشئ من التفصيل إلى أعمال بعض الكاتبين الإسلاميين وغيرهم من المعاصرين التي يمكن أن تكون تطبيقاً للمنهج الذي نريده ، من ذلك .

- ١- ما كتبه العلامة المسلم وحيد الدين خان في كتابيه : الإسلام يتحدى والدين في مواجهة العلم .
- ٢- ما كتبه العلامة الدكتور محمد إقبال في كتابه : تجديد التفكير الديني في الإسلام.
- ٣- ما يكتبه المفكر المسلم الشيخ أبو الحسن الندوي ، ونخص من كتبه كتاب : الصراع بين الفكرة الغربية والفكرة الإسلامية .
- ٤- ما كتبه المرحوم الأستاذ الدكتور محمد البهي في كتابه : تهافت الفكر المادي التاريخي.
- ٥- ما كتبه المفكر المسلم الدكتور عماد الدين خليل عن : تهافت العلمانية .
- ٦- ما كتبه المفكر المسلم محمد قطب في كتبه : الإنسان بين المادية والإسلام ، وشبهاه حول الإسلام ، ومذاهب فكرية معاصرة .
- ٧- ما كتبه الدكتور طارق حجي عن : الشيوعية في الميزان .
- ٨- ما كتبه المرحوم الشيخ نديم الجسر حول : قصة الإيمان بين الدين والفلسفة والعلم .

- ٩- ما كتبه الأستاذ محمد فريد وجدى فى موضوع : على أطلال المذهب المادى .
١٠- مجموعة البحوث التى ترجمها الدكتور الدمرداش سرحان بعنوان : الله يتجلى فى عصر العلم .
١١- ما كتبه المرحوم العلامة أبو الأعلى المودبى فى كتابه : نحن والحضارة الغربية ، ورسائله الصغيرة : الإسلام والمدنية الحديثة .

وقد تكون بعض هذه الكتابات غير مباشرة فى معالجة قضايا العقيدة، غير أنها فى مجموعها ، ترصد الفكر المنحرف وتبين عورته من منظور العقيدة الإسلامية الصحيحة، والعقل الحر الممايد ، وفى نفس الوقت ذات رؤية ثاقبة لمنتجات العصر العلمية .

وسنفتار عملين يبرزان أن العلم فى تقدمه ، أنما يكون سنداً للإيمان وتدعيم له وليس انفجاراً معرفياً فى وجهه كما يقول الماديون .

العمل الأول : الإسلام يتحدى

يتبع المؤلف فى هذا الكتاب المنهاج العلمى الصحيح ، فيستعرض فى الباب الأول قضيه معرض الدين ، والأساس التى قامت عليها المعارضة ، إذ يتصور هؤلاء الملحون من العلماء أن الدين شئ لا حقيقة له ، وهو مظهر للغريزة الإنسانية الباحثه عن حقائق الكون ، والتى تحاول تفسيره وأن الوقت قد حان لإعادة النظر فى جميع ما خلفه الأجداد حول الكون والإله .

يذكر رأى : " أوجست كونت " فى المراحل الثلاث لتطور الفكر البشرى : المرحلة اللاهوتية وهى التى فسرت الأحداث باسم " الإله " والمرحلة الميتافيزيقية ، وفيها فسر الإنسان الأحداث باسم عناصر خارجيه لا يعلمها ، ولكنه لا يذكر اسم الإله ، والمرحلة الوضعية ، وهى التى يفسر الإنسان فيه الأحداث باعتبارها عناصر خاضعة لقوانين عامه ، يمكن ادراكها بالمطالعة أو بالمشاهدة العلمية ، وفى هذه المرحلة لا تذكر " الأرواح والالهة والقوى المطلقة " .

والحقيقة فى نظر هؤلاء الماديين ليست إلهياً يمكن فحصه وتجربته علمياً . ولما كان الدين قد قام على حقيقة لا سبيل إلى فحصها علمياً فهو باطل ، وموقف كل الأديان أشبه بموقف من يكتب شيك لا رصيد له فى المصرف وظهرت أفكار علمية قال بها أناس لهم شهرتهم تمحو دور الدين فى مكتشفاتهم . فإسحق نيوتن يدعى أنه لا وجود لاله يحكم التجوم ولا بلاس يدعى أن النظام الفلكى لا يحتاج فى تفسيره إلى أى أسطورة لاهوتية. ويمكن حصر الأسس التى قامت عليها معارضته الدين فى ثلاثة ، هى :

الأساس الأول : في ميدان الدراسات البيولوجية . لقد انتهت بحوث "نيوتن" ومن أتى بعده إلى القول بأن الكون في صيرورته مرتبط بقوانين ثابتة ، هذه القوانين طبيعية داخلية . وهذه الفكرة تعترف بوجود آلة حرك الكون الحركة الأولى ، وانتهى دوره عند هذا الحد وضرب " والتر " مثلاً لذلك ، بالساعة يرتب صانعها آلاتها الدقيقة في هيئة خاصة ، ويحركها ثم تتقطع صلته بها ، غير أن " هيوم " تخلص من فكرة وجود الآله هذا ، فقرر : " لقد رأينا الساعات وهي تصنع في المصانع ، ولكننا لم نر الكون وهو يصنع ، فكيف نسلم بأن له صانعاً " (١) .

الأساس الثاني : في ميدان علم النفس ، وفيه يفسرون الشعور الديني بأنه منبثق من اللاشعور الذي هو مخزن الأفكار التي تمر بالإنسان وينسأه والتي تخطر على القلوب في ظروف غير عادية . وقد توصل "فرويد" إلى أن اللاشعور قد يقبل أفكار في الطفولة ، وتؤدي إلى أعمال غير عقلية وهذا ما يحدث بالنسبة للعقائد الدينية ، ففكرة الجحيم والجنة مثلاً ، ترجع إلى صدى الأمنى التي تنشأ لدى الإنسان في طفولته ، ولكن لم تسنح الفرصة لتحقيقها ، فتبقى دفينية في اللاشعور ، ثم يفرض اللاشعور بدوره حياة أخرى يتيسر له فيها ما كان يتمناه " وينتهى علم النفس إلى القول : (ليس الآله سوى انعكاس للشخصية الإنسانية على شاشة الكون وما عقيدة الدنيا والآخرة إلا صورة مثالية للأمنى الإنسان ، وما الوحي والإلهام إلا اظهار غير عادى لأساطير الطفولة المكبوتة " (٢) .

الأساس الثالث : في ميدان التاريخ : ويفسر ظهور الدين تاريخياً بأى الإنسان اخترعته اختراعاً ، عندما أحس بالقوى الطبيعية من حوله كالزلازل والأعاصير وتخيفه وتزعجه ، فلم يجد له مرفأً يأوى إلى آمنه سوى اختراع فكرة الدين ، وهى فكرة مفترضة ، وليست واقعا حقيقيا . وقد أضافت دائرة معارف العلوم الاجتماعية تفسيرات أخرى غير ما سبق لتفسير ظهور الدين ، إذا تقرر : " أنه بجانب المؤثرات الأخرى التي ساعدت في خلق الدين فإن إسهام الأحوال السياسية والمادية عظيم جدا في هذا المجال ، إن الأسماء الالهية وصفاتها خرجت من الأحوال التي كانت تسمود على ظهور الأرض ، فعقيدة كون الإله " الملك الأكبر صورة أخرى للملكية الإنسانية ، كذلك الملكية السماوية صورة طبق الأصل للملكية الأرضية .

وكان الملك الأرضى القاضى الأكبر فأصبح الإله يحمل هذه الصفات ، ولقب "بالقاضى الأكبر الأخير" الذى يجازى الإنسان على الخير والشر من أعماله إذن الدين في نظر هؤلاء قد جاء نتيجة تعامل خاص بين الإنسان وبيئته، كما صرح بذلك

(١) الاسلام يتحدى : ص ٢٦ ، ٢٧ ط تاسعة ، سنة ١٩٨٥ ، مؤسسة الرسالة ، بيروت .

(٢) نفس المصدر : ص ٢٨ .

”جوليان هكسلى“ وأن الإنسان قد خلق هذا الدين وأتم خلقه ، فى حالة جهله وعجزه
عن مواجهة القوى الخارجية “ (١)

وفى هذا الميدان نعثّر على من يفسر ظهور الدين فى ضوء العوامل الاقتصادية ،
كما هو الحال لدى الشيوعية ، وأنه خدمة النظام البرجوازى الاستعمارى القديم لأولئك
المطحونين من الفقراء الذين سلبوا حقوقهم الاقتصادية ، مصورين لهم أن قناعتهم
فيما عند الله خير مما ضاع منهم ، وفى هذا يقول لينين فى الخطاب الذى ألقاه فى
المؤتمر الثالث للمنظمة الشباب الشيوعى فى أكتوبر سنة ١٩٢٠ : ”إننا لا نؤمن بالإله ،
ونحن نعرف كل المعرفة أن أرباب الكنيسة والاقطاعيين والبرجوازيين لا يخطبونها
باسم الإله إلا استفلالا، ومحافظة على مصالحهم ، أننا ننكر بشدة جميع الأسس
الأخلاقية التى صدرت عن طاقات من وراء الطبيعة غير الإنسان ، والتى لا تتفق مع
أفكارنا التطبيقية . ونؤكد أن كل هذا خداع ومكر ، وهو ستار على عقول الفلاحين
والعمال ، لصالح الاستعمار والإقطاع “ (٢)

هذه هى الأسس التى بنى عليها معارضو الدين معارضتهم ، صورت بأمانة من
واقع وجودها لدى أرباب هذه التيارات : العلمية التجريبية . النفسية والاجتماعية
التاريخية والاقتصادية . والان نرى ما يمكن ان يوجه إليها من نقض وبخض .

نقض الأساس الأول : لعل أهم ما يمكن أن يوجه إلى هذا الأساس من ”نقض“
هو الفرق الهائل بين ما يمكن أن يجيب به العلم على ما يوجه إليه من أسئلة ، وما
يمكن أن يجيب به الدين ، مما يتضح معه أن قصور العلم فى جانب تحليل الظواهر ،
يعنى أن هناك قوة خارجة عن نطاق العلم . هى التى يمكن أن تطل بها هذه الظواهر ،
وهنا يظهر لنا أن الطبيعة حقيقة من حقائق الكون ، وليست تفسيراً له كما يزعم
الماديون ، وما يأتى العلم من كشوف ، لا يتعلق إلا بالهيكل الظاهرى للكون ، وأن العلم
يفصل ما يحدث ولا يفسره تفسيراً علمياً . إن مضمونه إجابة على السؤال : ما هذا ؟
وليس لديه إجابة عن السؤال ”لماذا ؟“ ، لقد صدق ما قاله العالم الأمريكى ”سيل“ :
(ان الطبيعة لا تفسر شيئاً من الكون ، وإنما هى نفسها بحاجة إلى تفسير . ويقول
أيضاً فى هذا المقام : ” كانت العملية المدهشة فى سيروية الغذاء جزءاً من البدن
تنسب من قبل إلى الإله ، فأصبحت اليوم بالمشاهدة تفاعلاً كيميائياً ، ولكن هل أبطلت
هذه العملية وجود الإله ؟ كلا ولا فأين القوة التى أخضعت العناصر الكيميائية لتصبح
تفاعلاً مفيداً ؟ ... إن الغذاء بعد دخوله فى الجسم الإنسانى يمر بمراحل كثيرة نظام
دقيق ، ومن المستحيل ان يتحقق وجود هذا النظام المدهش باتفاق محض ، فقد صار

(١) نفس المصدر : ص ٢٩ .

(٢) نفس المصدر : ص ٢٠ .

حتما علينا بعد هذه المشاهدات ، أن نؤمن بأن الله يعمل بقوانينه العظمى التى خلق بها الحياة "

ويستشهد العلامة وحيد الدين خان بقول العالم الأمريكى المذكور الذى يقول فيه: "لو أنك سألت طبيبا : ما السر وراء إحمرار الدم ؟ لأجاب لأن فى الدم خلايا حمراء، حجم كل خليه ٧٠٠/٨ من البوصة ولو سألته : لماذا فى هذه الخلايا مادة تسمى "الهيموجلوبين " وهى مادة تحدث لها الحمرة حين تختلط بالأوكسجين فى القلب ولو سألته : من أين تأتى هذه الخلايا التى تحمل الهيموجلوبين " ؟ لأجاب : انها تصنع فى الكبد . ولو سألته : كيف ترتبط هذه الأشياء الكثيرة من الدم والخلايا والكبد بعضها ببعض ارتباطا كليا ، وتسير نحو أداء واجبها المطلوب بهذه الدقة الفائقة ؟ لأجاب هذا ما نسميه بقانون الطبيعة ، ولو سألته : ما المراد بقانون الطبيعة هذا ؟ لأجاب : الحركات الداخلية العمياء للقوى الطبيعية والكيمائية. ولو سألته : لماذا تهدف هذه القوى دائما إلى نتيجة معلومة وكيف تنظم نشاطها، حتى تطير الطيور فى الهواء ، ويسبح السمك فى الماء ويعيش الانسان فى الحياة ، بجميع مآلئيه من الامكانيات والكفاءات العجيبة المثيرة ؟ لأجابك : لا تسألنى عن هذا ، فإن علمى لا يتكلم إلا عن ما يحدث وليس له ان يجيب لماذا يحدث.

من هذا نستنتج :

١- أن العلم له مجاله : وهو تحليل الظواهر ، ولا يستطيع تعليلها كما نطق بذلك أساطينه وإذا كانت الظواهر تحتاج بالضرورة إلى التعليل، فإن ما يتكفل بذلك هو الدين ، وليس العلم .

٢- أن القوانين الطبيعية التى تحكم عالم المادة ، لا يمكن أن تكون ذاتية لها ، لأنها لا تستطيع ان تخلق لنفسها شيئا ، وبما أنها موجودة وجودا واقعا. فإن هذا يدل على أن لها مقننا هو " الله " .

٣- أن العلم فى اطراده وتقدمه لا يكشف إلا عن حقائق جزئية من الكون . هو بعض عالم الشهادة ، وعدم إبراك العلم ، لما وراء العالم المحس ، ليس علما بالعدم ، كما يقول شيخ الاسلام ابن تيمية ، فدل ذلك على أن وراء أطوار العلم مناطق أوسع وأرحب ، المتكفل ببيانها والحديث عنها هو الدين وحده .

وقد كان بوسعنا ان نتظاهر مع عالمنا " وحيد الدين " بعرض كثير من الأقوال التى قررها العلماء التجريبيين فى هذا المقام والتى تدل من غير شك على قصور العلم فى تعليل الظواهر ، ولكن حسبنا هذه الإشارات ، لأننا قد نتوسع أكثر قليلا عند عرضنا للنموذج الثانى من الكتب التى اخترناها من بين الكتب التى تبنى منهاجا جديدا فى مجال الدراسات العقيدية .

نقض الأساس الثاني : يلاحظ على هذا الأساس ما يلي :

١- ان الاستدلال بأن الإله والآخره قياس للشخصية الإنسانية وأمانيتها على مستوى الكون لوجه للربط بينه وبين إنكار الإله ، ومن ثم إنكار الدين وإذن فإى دليل مع هؤلاء المفكرين يثبت أن تلك الأمانى ليست إلا صدى لخيالات وأوهام لا حقيقية لها .

٢- إن القول بأن الذهن الإنسانى يحتفظ بانفكار قد تظهر فيما بعد فى صورة غير عادية قول صحيح فى ذاته ، ولكن هل يمكن أن ينهض كدليل على رفض الدين ؟ كلا . انه يعتبر استدلالا غير عادى من واقع عادى ، فهو أشبه بمن يشاهد مثلا يصنع صنما فيصرخ قائلا : هذا هو الذى قام بعملية خلق الإنسان .

٣- من معاييب الفكر الحديث وبخاصة لدى أصحاب هذا الاتجاه انه يستنبط من حادث عادى ، دليلا غير عادى وهذا متهاج معيب من الناحية المنطقية .

٤- اللاشعورية عند الإنسان - من الوجهة العملية - فراغ فى أصله ، حيث لا يختزن فيه شئ قبل مولد الإنسان . وهو لا يختزن إلا معلومات ووقائع شاهدها الإنسان فى حياته ولو مرة واحدة . ومن المستحيل إن يختزن حقائق لم يطعمها من قبل . ومن المدهش حقا ان الدين الذى جاء به الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، يشمل على حقائق أبدية ، لا يمكن أن تخضع للحس ، وبالتالي لا يمكن أن تكون مختزنة فى اللاشعور . والسؤال الحاسم هنا :كيف يتأتى المنكرين أن يرفضوا حقائق لا تخضع للشعور وبالضرورة لا تختزن فى اللا شعور ؟ انه رفض لحقائق لا تخضع لتصويرهم وتفسيرهم لحقيقة الدين ومنيعه ، وهو تصور خاص ، لم يقم على أساس علمى صحيح ، لأن تفسير نشأة الدين ليس كما يتصورون.(١)

نقض الأساس الثالث : ويلاحظ أن الذين يرفضون الدين بناءً على هذا الأساس ما يأتى :

١- أنهم لا يدرسون الدين دراسة حقيقية موضوعية وبمنهج صحيح ، ولهذا يبدو لهم كأنه شئ غريب .

٢- أنهم يعممون أحكامهم ، بحيث تشمل كل الممارسات والأفكار التى تنسب إلى الدين ، أى دين ، دون فحصها لمعرفة الصحيح منها من غيره ، فى أى مرحلة من مراحل التاريخ ثم يتأملون فى ضوء هذا المحصول حقيقته . وكأن الدين فى نظرهم حقيقة اجتماعية ، وليس حقيقة خارجية فوق الإنسان والمجتمع .

(١) نفس المصدر : ص ٢٥

٣- لما كان الدين في نظرهم عملاً اجتماعياً ، خضع في ظهوره لأسباب اقتصادية واجتماعية فإن منهج البحث فيه عن حقائقه لا يتجاوز منهج البحث في العلوم الأخرى التي تنشأ في المجتمع ، وهذا خطأ واضح في تصورهم للدين ، وبالتالي في منهج البحث فيه . أن الدين حقيقة واحدة في ذاتها قد يقبلها المجتمع وقد يرفضها ، وقد يقبلها قبولاً ناقصاً ، ولكنه يبقى على كل حال علماً على حقيقة خارجة عن أن تكون أثر لعوامل اجتماعية واقتصادية (١).

هذه باختصار الردود التي توجه بها العلامة المسلم وحيد الدين خان إلى معرض الدين، وهي في مجموعها تدل على أن هؤلاء قد رفضوا الدين في ضوء نظرتهم إلى حقائق ناقصة وجزئية لا يتصل بعضها بموضوع الدين مطلقاً واعتقدوا أن الدراسة العلمية الحديثة قد أبطلت الدين وعلى حين أننا لو نظرنا إلى الواقع جملة وتفصيلاً ، فسوف نصل إلى نتيجة تختلف عن دعواهم كل الاختلاف . والدليل على ذلك أن كثيراً من أصحاب العقول الممتازة ، بعد أن تركت الدين، أخذت تهذي بكلمات لا حقائق وراءها ، والسجل الذي أنتجه هؤلاء يشتمل على خرافات وآراء متناقضة ، وعلى أدلة أشبه بالسفسطة . من ذلك ما قاله " برتر اندرسل " : والإنسان وليد عوامل ليست بذات أهداف ، إن بدأه ونشوه ، وأمانيه ومخاوفه ، وحبه وعقائده كلها جاءت نتيجة ترتيب رياضي اتفاقى في نظام الكرة ، والغير ينهي حياة الإنسان ولا تستطيع قوة أحياءه ، أن هذه الجهود الطويلة والتضحيات ، والأفكار الجميلة والبطولات العبقريّة ، كلها سوف تدفن إلى الأبد مع فناء النظام الشمسي ، ولولم تكن هذه الأفكار قطعية ، فإنها أقرب ما تكون إلى الحقيقة حتى أن أية فلسفة تحاول إنكارها ستلقى فناءها تلقائياً (٢) . ونقول : اليس في قول " برتر اندرسل " تعصب مقيت يرجح التفسير المادي للحقائق على غيره من التفسيرات الأخرى المحتملة ، كما يقول العالم الإنجليزي السير جيمس جينز " في كتابة الممتاز " عالم الأسرار " ثم ما قيمة الحياة كلها في ضوء هذا التفسير المظلم ، الذي يفلق كل أبواب الخير والأمل والتفاؤل أمام الإنسان ، فيجعل مصيره على هذا الشكل المزري ؟ وأي قيمة يمكن أن تستقر في حياتنا لنميز بها بين الطيب والخبيث ؟ ثم أخيراً كيف تقبل هذا المصير الذي يسوى في نهايته بين الأسوياء والأشقياء أو بين الصالحين والظالمين ؟ أن التفسير المادي للحياة ، إنما يذهب بقيمتها الجمالية ، ويحولها إلى ظلام دامس . ويجعل الإنسان فيها ترساً في آله ميكانيكية ، لا روح فيها ، اللهم إلا أداء عملها النمطي وحتى تستوفي عمرها الافتراضي.

(١) نفس المصدر : ص ٢٧ ، ٢٨

(٢) نفس المصدر : ص ٤٦

إن اختيار " رسل " ليكون نموذجا لهؤلاء النفر الذين رفضوا الدين اختيار له دلالة العميقة ، لأن نبوغه العلمي ، وبخاصة في مجال الرياضيات ، لم يفده شيئا ، عندما تنكب الطريق الصحيح في النظر إلى الدين والحياة . وفي المقابل نطالع كثيرا من آراء الباحثين الممتازين تعيد الأمل والاشراق إلى النفوس من جديد لأنها اهتدت إلى النظرة الصحيحة للدين ، وانتهجت منهاجا حقيقيا في بحثها العلمي ، وهو ما سنتحدث عنه الآن في الكتاب الثاني .

العمل الثاني : الله يتجلى في عصر العلم :

هذا الكتاب ترجمة لمجموعة من البحوث العلمية قام بها أصحابها ، في ميادين مختلفة من العلم بلغت ثلاثين بحثا ، لعلماء أجلاء لهم أقدام راسخة في مجال اختصاصاتهم وبالضرورة لابد أن تكون النتائج التي توصلوا حاصمة في موضوعنا . وكل هذه النتائج في مجموعها تقرر أن الدين حق ، وأن الإيمان بوجود قوة عظمى ، هو حقيقة علمية عقلية بجانب كونها حقيقة وجدانية شعورية . وهي في نفس الوقت رد مباشر على أولئك الذين يزعمون أن الدين لاحقيقة له . حين نظروا إلى القضية بأدوات قاصرة وأفهام كليلة .

ولو ذهبنا نستعرض النتائج التي انتهى إليها هؤلاء لطال بنا الحديث ولكننا سنجتزئ نتائج بعض البحوث ، لنستخلص منها ما يمكن أن يفيده التقدم العلمي في ميدان الدين والإيمان . وليتبين لكل ذى عقل أن الرافضين للدين بحجة التقدم العلمي ، قد أخطأوا علميا بجانب ارتكاسهم الديني .

من البحوث التي اخترناها : نشأة العلم ، هل هو مصادفة أو قصد ؟ لعالم الطبيعة البيولوجية " فرانك ألن " يقول فيه " كثيرا ما يقال أن هذا الكون المادي لا يحتاج إلى خالق ، ولكننا إذا سلمنا بأن هذا الكون موجود فكيف نفسر وجوده ونشأته " ثم يستعرض احتمالات نشأة الكون على الوجه الآتي :

- ١- أن يكون هذا الكون وهما وخيالا ، وقد قال ذلك " سير جيمس جينز " .
- ٢- النشأة التلقائية الذاتية . (المصادفة) من العدم المحض ، وقد قال ذلك بعض الباحثين .
- ٣- الأزلية المطلقة، يعني أن يكون العالم من مادة قيمة تحركت بذاتها فأصبحت كونا - وهو مذهب الماديين عموما .
- ٤- أن يكون له خالق مدير حكيم قادر . وهو قول المؤمنين من الباحثين .

والاحتمال الأول والثاني ساقطان ، فاما الأول فلكنه يتعارض مع الوجود الحقيقي للكون ، وهذا التفسير يرجع إلى إحساس من يقول به ، لا إلى الواقع في ذاته . وأما الثاني ، فباطل كذلك ، لانه يتعارض مع مبدأ " السببية " وهو مبدأ بدهي .

وأما الاحتمال الثالث ، فإنه باطل كذلك ، لأن قوانين الديناميكا الحرارية تدل على أن عناصر هذا الكون تفقد حرارتها ، وأنها سائرة حتما إلى يوم تصير فيه جميع الأجسام تحت درجة من الحرارة بالغة الانخفاض هي الصفر المطلق . أما الشمس المستعرة والنجوم المتوهجة ، والأرض الغنية بأنواع الحياة ، فكلها دليل واضح على أن أصل الكون أو أساسه يرتبط بزمان بدأ من لحظة معينة ، فهو إذن حدث من الأحداث ، ومعنى ذلك انه لابد لأصل الكون من خالق أولى ليس له بداية ، عليم محيط بكل شئ قوى ليس لقدرته حدود ، ولا بد أن يكون هذا الكون من صنع يديه " (١)

ومن تلك البحوث أيضا ، آخر بعنوان : " الأدلة الطبيعية على وجود الله " كتبها "بول كلارنس ايرسول" - أستاذ في الطبيعة الحيوية . يستهل بحثه بهذا الاعتراف : " لقد لمس الناس عامه - سواء بطريقة عقلية فلسفية أو روحانية - أن هناك قوة فكرية هائلة ، ونظاما معجزا في هذا الكون ، يفوق ما يمكن تفسيره على أساس المصادفة أو الحوادث العشوائية ، التي تظهر أحيانا بين الأشياء غير الحية ، التي تتحرك أو تسير على غير هدى "

ونقض فكرة المصادفة أو العشوائية كتفسير لنشأة الكون ، يعني ضرورة التعليل المقبول ، الذي يفرض على العقل ، وإذا كان جمهور العلماء التجريبيين يدركون أن وسائلهم وإن كانت تستطيع أن تبين لنا بشئ من الدقة والتفصيل كيف تحدث الأشياء ، فإنها لاتزال عاجزة عن أن تبين لنا لماذا تحدث ؟ إن العلم والعقل الإنساني وحدهما لن يستطيعا أن يفسرا لنا لماذا وجدت الذرات والنجوم والكواكب والحياة والإنسان .. وعلى الرغم من أن العلوم تستطيع أن تبين لنا نظريات عن السديم ومواد المجرات والنجوم والذرات ، وغيرها من العوالم الأخرى ، فإنها لا تستطيع أن تبين لنا مصدر المادة والطاقة التي استخدمت في بناء هذا الكون أو لماذا اتخذ الكون صورته الحالية ونظامه الحالي . إذن التفكير المستقيم والاستدلال السليم يفرضان على عقولنا قضية وجود الله (٢) . وينتهي الباحث حديثه بقوله : " وبرغم أننا نعجز عن إدراكه إدراكاً مادياً أو وصفه وصفاً مادياً ، فهناك ما لا يحصى من الأدلة المادية على وجوده تعالى ، وتدل أياديه في خلقه على انه العليم الذي لا نهاية لعلمه ، الحكيم الذي لا حدود لحكمته ، القوى إلى أقصى حدود القوة " (٣)

(١) الله يتجلى في عصر العلم : ص ٦ ط ٢١٤ . القاهرة سنة ١٩٦٨ .

(٢) نفس المصدر : ص ٣٦ . ٢٥ .

(٣) نفس المصدر : ص ٣٦ .

يظهر مما سبق أن هذا المفكر وإن لم يستقصى كثيرا من الأدلة ، كما رأينا لدى الكثيرين من أمثاله إلا أنه قال فصل الخطاب في قضية الرد على المعارضين ، حين قرر أن " الله " سبحانه وتعالى موجود وهو فوق التصور الانساني العاجز ، لماذا كان الانسان منا يعجز عن ادراك كثير من المعاني الروحية ، واقرّبها إلى ذاته " روحه هو " اللهم إلا في حدود خبرته ، فكيف يتصور أن " الله " المطلق " يمكن أن يخضع للحس والتجربة حتى يعترف به هؤلاء المعارضون ؟

وقد لفت نظري وأنا أطلع الكتاب الذي معنا . بحث في غاية الأهمية والجراه ، اعتمد صاحبه على بيان الطريقة العلمية التي ينبغي أن تتبع في البحث ، ثم كشف عن تورط بعض الباحثين في ميدان العلوم التجريبية حين يتجاوزون هذه الطريقة ، خضوعا لضغوط سياسية أو دينية غير صحيحة ، أو أن يكونوا واقمين تحت تأثير الإلف والعادة والتعصب لما هم عليه من معارضة للدين ، لا تقوم على أساس صحيح . وعنوان البحث : استخدام الأسلوب العلمي . ومؤلفه " ولتر أوسكار لندبرج " عالم الفسيولوجيا والكيمياء الحيوية .

والطريقة العلمية الصحيحة التي تصل بنا إلى الإيمان هي :

١- ملاحظة العالم لبعض الظواهر التي يقع عليها اختياره .

٢- تسجيل هذه الظواهر .

٣- الربط بين ملاحظاته والنتائج التي توصل إليها من سبقه في مجال بحثه حتى يمكنه الحصول على النتائج أو فروض جديدة .

٤- أن يستنبط من ملاحظاته والنتائج السابقة ما يمكن أن يكون تفسيراً للظاهرة ، ودور التنبؤ هنا دور أساسي ، والاستنباط هو الذي على ذلك .

إن الطريقة العلمية هذه تقوم على أساس انتظام الظواهر الطبيعية ، والقدرة على التنبؤ بها في ظل هذا الانتظام . وانتظام الظواهر والقدرة على التنبؤ . هما الأساسان اللذان تقوم عليهما الطريقة العلمية ، وهما في الوقت ذاته أساس الإيمان بوجود الله ، إذ كيف يتسنى أن يكون هناك كل هذا الانتظام ، وأنى يتسنى لنا أن نتنبأ بهذه الظواهر ما لم يكن هناك مدبر مبدع ، وحافظ لهذا النظام المعجيب ؟ ^(١) إن هذه الطريقة في الاستدلال تذكرنا بما انتهى إليه بعض مفكرى الإسلام ، حين استدلوا على وجود الله بوجود هذا النظام الكوني ، والعناية الفائقة بهذا الكون ^(٢) .

(١) نفس المصدر : ص ٢٢ ، ٢٣ .

(٢) ابن رشد / الكشف عن مناهج الأئمة ص ١٥٠ ، تحقيق د/ محمود قاسم ط . القاهرة

هذه بعض شذرات ، أختتها من بعض البحوث التي أخرجها مجموعه من العلماء الإثبات في مجالات العلوم التجريبية ، والتي يمكن أن نستخلص منها :

أولاً : ان العلوم التجريبية ، بل والانسانية كذلك ، تكشف كل يوم عن الجديد من القوانين والحقائق التي تؤكد وجود الحقيقة الكبرى " الله " وأن دعاوى معارضى الدين عارية عن الصحة ، لأنها عارية عن الدليل.

ثانياً : إن فشل معارضى الدين في اثبات صحة موقفهم ، استغل من قبل بعض المنظمات السياسية والمؤسسات الدينية لصالح طوائف بعينها ، يهملها أن يظل الدين الصحيح بعيداً عن التأثير فيمن يفرضون سلطانهم عليهم ، وأن تبقى فوضى الإلحاد هي عقيدة هؤلاء.

ثالثاً : ان الخضوع للهوى والبعد عن المنهاج العلمي ، والتعصب المقيت للأعراف والتقاليد الشاذة . كان من العوامل التي أسس عليها معارضو الدين مواقفهم .

رابعاً : إن موجة الإلحاد التي رأيناها في الغرب في القرن الماضي ، والتي كانت نتيجة مباشرة للتقدم العلمي في المجالات المختلفة ، لا يمكن أن تكون تعبيراً عن الروح العامة التي يحياها الإنسان الغربي، انها يمكن أن توصف بالإلحاد الفكري ، الذي لا يتجاوز العقل إلى الروح ، وقد يكون هذا مظهرًا من مظاهر الغرور الكاذب الذي ينشأ لدى الإنسان من أثر توجه العقل وفي غيبة تلك الروح ، حتى إذا ما ظهرت عوامل إحياء هذه الروح من جديد ، تبين لمثل هؤلاء أن ما كانوا عليه من قبل لم يكن إلا سرايا يحسبه الظمان ماء، حتى إذا جاء لم يجده شيئاً . ولعل خير دليل على ما أقول ما صرح لي به المفكر المسلم الدكتور رشدي فكار في جلسة خاصة ، من أنه زار الفيلسوف الوجودي المعروف " جان بول سارتر " وهو على فراش الموت ، فقرر أمامه إنه لو استقبل من أمره ما استدير ، لانتهج نهجا آخر فيما يتعلق بعلاقته بالدين . يقوم على الإيمان ، وشفع اقراره هذا باعطاء مفكرنا رسالة صغيرة ، مكتوبة باللغة الفرنسية عنوانها : " الارتداد " وتعني بلغة الاسلام " التوبة " وليس لنا ان نتعجب من هذا الموقف فأمثلته كثيرة ومتعددة ، لعل أظهرها ، ما عرف من نهاية "ماكس" وما سمعناه عن قصة إسلام المفكر الفرنسي المسلم "جارودي" إن هذا الذي حدث ويحدث يؤكد ما قاله الحق تبارك وتعالى لرسوله صلى الله عليه وسلم : " إنك لاتهدى من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء ... " (١)

تقوم هذه التجربة المنهجية في ضوء حقائق الان :

نسوق هنا الحقائق الآتية :

١- الإسلام هو التعبير النهائي والأخير لاتصال السماء بالأرض، ودليل هذه الحقيقة هو طبيعة هذا الدين ، وما جاء به من أحكام : عقيدة وعملية وأخلاقية ، هي في

(١) سورة القصص : آية ٥٦

تحليلها النهائي ، منجاة للإنسان من أى انحراف أو ضلال ، كما أن فى مجموعها العام ، لصالحه هو .

٢- الإسلام يجعل من أساسيات الإيمان به " العقل " كما يجعله أساس التكليف بأحكامه التفصيلية لكل من آمن به ، قبل أن يبلغ درجة النضوج العقلى .

٣- الإسلام دين عالمى فى نطاقى الزمان والمكان ، وهذه العالمية تقتضى أن يكون له حكم على كل الظواهر الفكرية والسلوكية ، لدى البشر جميعا ، بما يتلاءم مع استعداداتهم وقدراتهم ، وإلا ظل محصورا فى نطاق يخالف طبيعته العامة .

٤- جعل الإسلام الفيصل بين الحق والباطل هو البرهان الجلى الواضح ، أما ما دون ذلك مما يظنه الناس دليلا ، هو ليس كذلك فهو ساقط من حسابه وأن أصحاب هذه المواقف لا يقولون إلا بالظن وما تهوى الأنفس .

٥- أودع الله آياته الدالة على صدق وجوده وعظمته فى كتابة المسطور وكونه المنتثر ، وحض العقل على اكتناه أسرار كتابه وكونه ، فضلا عن آفاق النفس الحافلة بكل دلائل العظمة لله رب العالمين .

٦- القوانين التى تحكم عالم المادة وعالم الأحياء ، سنن إلهية ، فى الكشف عنها تأكيد وتدعيم للإيمان ، متى انتهج الباحثون المنهج العلمى الصحيح . وفى هذا ما يؤكد أن التقدم العلمى ، ليس خطرا على الدين ، كما يزعم الملحون .

٧- أن الروح الكونية العامة روح مؤمنة ، سواء منها ما كان عاقلا كالإنسان ومن فى حكمه أو غير عاقل كبقية الكائنات الأخرى ، والتمخير لما سخره الله ، مظهر من مظاهر هذا الإيمان هذه الموجودات ، ومن البدهى أن تأكيد إيمان الروح الإنسانية يكون أقوى وأولى .

٨- أن الاتجاهات اللاحادية تحمل معها أدلة تهافتها ، وأن المنهج العلمى يكشف عن ذلك دون معاناة . وهذه الاتجاهات بدعة فكرية ضحلة ، يروج لها الضعفاء فى كل زمان ، إما لفشل فى استيعاب الروح الإيمانية وإما لتسخير دعاويهم لخدمة مؤسسات وسلطات معينة.

فى ضوء هذه الحقائق نقول : إن المنهج الذى ينبغى أن يتبع فى دراسة علم العقيدة فى حياتنا المعاصرة من واجبه أن يعمل فى ضوء الحقائق السابقة ، وهذا يقتضى من العاملين فى حق هذه الدراسات ما يلى:

١- تجاوز الطرق الجدلية التى كان يستخدمها القدماء ، وتشكيل أدلتهم فى إطار واقعى عقلى وجدانى ، يركز أساسا على القرآن الكريم ، واستيعاب ماضيه من روح عامة تغذى عملية الاستدلال وتقويها . بما يتفق مع ملكات الإنسان ومراهبة .

٢- الوقوف على أحدث منجزات العلوم التجريبية والإنسانية ، ومعرفة الحق والباطل فيها وتنبية العاطلين في إطارها إلى ذلك، مع بيان أن الخطأ الوارد في هذه العلوم، إنما يرجع إما إلى الخطأ في منهج البحث ، أو إلى توجيه الحقائق توجيهها يحولها إلى أباطيل .

٣- اتخاذ صالحي الإنسان من حيث هو القياس الحقيقي للحكم على الآراء والمعتقدات ، في حياته الراهنة ، وفي حياته الممتدة .

وأحسب أن مجموعة الدراسات التي أشرنا إليها في أول هذا البحث، والتي قدمها أصحابها من منظور متطور ، والتي اخترنا لتمثيلها كتابي : الإسلام يتحدى : " الله يتجلى في عصر العلم " إنما تغذي هذا الاتجاه وتقويه . ونحن في واقعنا في حاجة إلى المزيد من مثل هذه الدراسات بل في حاجة إلى دراسة أكثر استيعاباً ، لرصد ما عسى أن يكون من انحراف عقدي وفكري في كل النتاج الفكري المعاصر .

ولعل أهم ما يمكن أن يقال في هذا المقام ، أن مؤسساتنا التربوية بكل أنواعها خصوصاً ما كان منوطاً به منها القيام على الدراسات العقيدة كالأزهر الشريف وما في حكمه من المؤسسات الأخرى، أقول: هذه المؤسسات لا تزال حتى يوم الناس هذا أسيرة المنهاج القديم في دراسة العقيدة ، تهييها منها وخشية أن ينال التجديد تلك القوالب الجامدة ، غافلين عن حقيقة هامة ، هي أن التجديد الذي تعنيه ، ليس تجديداً في القضايا والمسائل بل في المنهاج والأسلوب ، وأختم كلامي بأن أسوق لكل ذي بصير، ما نكرته في التمهيد لهذا البحث ، وهو قوله تعالى : " أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن .. " (١) ثم أقدر : إن هذه الآية تعتبر إطاراً عاماً ، ينبغي أن تراعى فيه الظروف ومقتضيات الأحوال ، فإذا عرضنا عن ذلك ، بالتمسك بأسلوب لا يتساوى مع مطالب العصر ، متجاوزين لروح المنهج الذي أومأت هذه الآية ، وكنا متجاوزين لواقع له مطالبه إلى ماضٍ لا يفيد منهاجاً في واقعنا شيئاً .

(١) سورة النحل : آية ١٢٥

منهج المسلمين في علم الكلام

د. فولية حسين

إن منهج المسلمين في علم الكلام موضوع يبدو للبعض أنه تسجيل مسلسل لمواقف المسلمين في هذا المجال . والحقيقة أن التسجيل وهو تسجيل تاريخي يمثل نقطة من نقاط معالجة الموضوع . وهي نقطة أساسية . لأنها تقدم للباحثين الواقع الفكري الذي ساد على مر العصور . وكانت له سماته في كل حقبة زمنية وكل بقعة من بقاع الأرض . ولعله يكون من المفيد البدء بتحديد مضمون تعبير « علم كلام » انطلاقاً من مختلف التعريفات التي وردت في كتاب الاصطلاح ^(١) والتي لن نقف عندها بالتفصيل وإنما نحيل إلى بعضها ^(٢) ، ونذكر منها معنيين يرتبطان بما ثار حول العقيدة :

الأول : كلام ليس له رابط ولا ضابط ويثير التساؤل حول نقاط عقائدية مما ينتهي بالعقول إلى الشك والريبة .

الثاني : كلام لنحضر ما يثار حول العقيدة ، بهدف الدفاع عنها .

وواضح أن المعنى الأول ليس به منهج ، لأنه يضم آراء تلقى من قبل أصحابها دون فحص أو تحييص ، ولجرد الكلام في موضوعات في العقيدة دون وعي بطبيعتها ومدى قدرة العقل الانساني على الخوض فيها بوعي وإدراك . والعقل الانساني - كما نعلم - له حدوده التي لا تسمح بالخوض فيما لم يطر على ادراكه وهو الغيبيات ، ولذلك نهى الرسول صلى الله عليه وسلم عن الكلام فيما لا يملك العقل ادراكه وهو الغيب « ولذلك قبل عن هذا اللون من الكلام الذي نهى عنه الرسول تعبير : « الغث من الكلام » .

أما الكلام الذي يقال من قبل المخلوقين للرد على الغث من الكلام دفاعاً عن العقيدة فإنه الثمين من الكلام - وقد خاض فيه كبار رجال العلم من فقهاء وغيرهم وكانت لهم مواقف دفاعية لها ثقلها لما تتميز به من قوة واتساق ينطلق من تقدير الواقع ، مما جعل لها منهجاً واع تجلى في ردود أصحابها .

(١) كشف اصطلاحات الفنون للتهانوي . مادة « كلام » .

(٢) أنظر مثلاً : كتاب التنبيه والرد على أهل الأفرار والبدع الملطي من ص ٢٨ - ص ٨٢ حيث يفسر لفظ « كلام » على خمس أوجه هي : ما يعني كلام الله الذي كلم به عباده وكلام الله بمعنى الوحي وهو « القرآن » ثم يقصد به أيضاً : كلمات الله ، أي علم الله وعجائبه والرابع : كلام من المخلوقين ولا يسمعه بنو آدم - وأنظر أيضاً المثال والنحل للشهرستاني من صفحة ١٤٥ ، ١٧٦ و « الخطط » للمقريزي من ٢ ، ص ١٨ والفرق بين الفرق : للبغدادي (عبد القاهر) ص ٢٢١ .

ومن أوائل المواقف الكلامية ، بعد نهى الرسول عليه الصلاة والسلام عن الخوض في الكلام في « القدر » ما قاله الإمام علي بن أبي طالب ^(١) كرم الله وجهه وذلك في مناظرة بينه وبين القدرية وقد رد على أحد شيوخهم قائلا : « ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين » ثم قال : « .. لعلك تظن قضاء واجبا وقدرأ حتما ، لو كان ذلك لبطل الثواب والعقاب ، وسقط الوعد والوعيد ، ولما تأتي من الله لائمة للذنوب ، ولامحمدة لمحسن ، تلك مقالة اخوان الشياطين ، وعبداء الأوثان ، وخصماء الرحمن ، وشهاد الزور وأهل العلماء عن الصواب في الأمور .. إلى آخر النص » ^(٢) .

هذا كلام الامام علي كرم الله وجهه ، وهو كلام يحض به القول بالجبرية ، اعتماداً على المعاني السامية الواردة في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة ، مبينا التعارض بين القول بالجبر ، والقول بتكليف العباد ، فالأول قول جاهل عميت بصيرته والثاني قول مؤمن يعلم بواطن أمور الشريعة الاسلامية ويحث على العمل بها ولذلك فالامام على كان في موطن المجادلة المحمودة - يقرع الحجة مقدما الأدلة النقلية والعقلية - وهذا صقل ذهني قوى تحقق بفضل تدبر أى الذكر الحكيم والسنة النبوية الشريفة ، ويمثل منهج الرؤية بالأمور وضبط المفاهيم حسب دلالة النصوص المنزلة ، قرانا وسنة . فالأساس في هذا الجدل المحمود هو المعاني التي جعل منها الامام على رضى الله عنه معياراً للحكم على مختلف المواقف التي ورثت عليه خاصة ما تعلق منها بأمور العقيدة وما بها من غيبيات تفوق مستوى العقل البشري ، فكلنا يعلم ان موضوعات المعرفة في الاسلام منها ما هو في مستوى العقل البشري وهذا يتعلق بعالم الشهادة ، ومنها ما يفوق مستوى العقل البشري وهذا يتعلق بعالم الغيب الذي لا يملك العقل البشري معرفة كله ، ويملك فقط اثبات وجوده وهذا موقف ذهني له قيمته ^(٣) .

وكذلك كان منهج عبدالله بن عمر رضى الله عنهما الذي واجه أقوال الجهمية وانتهى إلى أن تبرأ منهم بعد مجادلتهم بالحسنى عملاً بالآية الكريمة « وجادلهم بالتى هي أحسن » ثم رسالة عمر بن عبدالعزيز في الرد « على القدرية أمر له قيمته على نحو ما يرد في كتب تاريخ الفكر الاسلامي ^(٤) ونجد أيضا الحسن البصري (١١٠ هـ - ٧٦٥ م) الذي له رسالة في تم القدرية ، لها قيمتها .

(١) « المنية والأمل » : لابن المرتضى ص ٧ .

والامام علي : البلاغة - للشريف المرتضى - وبه الكثير من مواقف الامام علي في مجال الدفاع عن العقيدة .

(٢) « المنية والأمل » لابن المرتضى ص ٦ ، ص ٧ .

(٣) « العقيدة النظامية » للجويني امام الحرمين ، باب السميات ص ٥٧ .

وأياضا - الإرشاد أي قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد للجويني امام الحرمين ص ٨ .

(٤) « الفرق بين الفرق » : لعبد القاهر البغدادي حيث يرد ذكر عدد كبير من أوائل المدافعين عن العقيدة .

- وأيضا : كتاب أصول الدين للبغدادي .

ولعل البحث عن بعض هذه المراجع يعطى فرصة للحكم على طريقة الأوائل فى الدفاع عن العقيدة ، ونتائجهم كله يتمثل فى الرد على القدرية - والخوارج - والروافض.

ولعل تسمية « الفقة الأكبر » تلفت النظر إلى أسلوب أبى حنيفة فى النظر إلى الحقائق العقائدية ، وقد تعلق كلامه بالاستطاعة مع الفعل .

ثم الشافعى نفسه (٢٠٤ هـ / ٨٢٨م) تناول مسائل الكلام بالدراسة والفحص ، فله آراء فى تصحيح النبوة والرد على البراهمة وتلامذة الشافعى أيضا لهم جهود فى مجال الورد على القائلين بخلق الأعمال .

هؤلاء كان الغالب عليهم هو مجادلة الخصم انطلاقا من النص المنزل قرأنا وسنة ، ليقدموا لهذا الخصم ما يمكن أن ينقى ذهنه من الفهم الخاطئ للنصوص المنزلة - فكانوا يتدبرون أى الذكر الحكيم ويقفون مع هذا الخصم وقفه لين (١) يناقشونه فيما ملأ به رأسه من آراء ، توارثها أو وقع عليها بعد دخولها إليه متسرية من الثقافات المجاورة أو مدسوسة على البيئة الفكرية للمسلم ، من قبل بعض المغرضين ممن يكيون للإسلام فكانوا فى مواجهتهم هذه «نطلقين من أسس فكرية إسلامية .

تبيين مما سبق أن الكلام فى الدفاع عن العقيدة قد ظهر عند ظهور الحاجة إليه وهذه الحاجة كانت اقصور بعض العقول عن تقدير بعض المسائل الإيمانية ، أو لتنفيذ أغراض من يودون - عن قصد ونية - النيل من الدين الحنيف .

وكلام على رضى الله عنه ومن جاء من بعده حتى أواخر القرن الثانى الهجرى أو قبل ذلك بقليل ، يمثل أسلوبا من المواجهة بين الآفة الذهنية عند من ضلوا ، وبين العلماء فى الدين، له سمة الواقعية ، بمعنى أنه يجئ على قد اخطر الزاحف ليقضى عليه. وعندما نقول على قد اخطر الزاحف ، نعنى الانحراف النفسى والعقلى عن سواء السبيل فى فهم أسس العقيدة ومقتضيات تنفيذ أوامرها وأحكامها وتعاليمها ولذلك فهى واقعية أى أن الدواء الشافى للعاقى للعقول والنقوس بالنسبة لأمر العقيدة لم يتحدد فحواه إلا بعد تحديد أبعاد الآفة أو أبعاد الداء - فإذا ما تحددت أبعاد الداء ، أمكن تحديد أبعاد الدواء. وهذه قاعدة لها أهميتها وتطبيقها المفكر المسلم فى أغلب مواقفه الكلامية .

= مقالات الإسلاميين للإشعري تحقيق ريتز ،
- الإبانة عن أصول الديانة : للإشعري : تحقيق وتقديم وتطبيق كاتبة هذه السطور طبعة أولى : ١٩٧٧ طبعة ثانية ١٩٨٧ .

- لى الأولة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة الجوينى لىام الحرمين : تحقيق وتقديم كاتبة هذه السطور طبعة أولى (سلسلة تراثا) سنة ١٩٦٢ طبعة ثانية ، بيروت ، ١٩٨٧ .
(١) الإمام على : نهج البلاغة .. الشريف المرتضى - وهو كما ذكرنا به العديد من المواقف التى كان فيها الإمام على رضى الله عنه مدافعا عن العقيدة على الأسلوب الذى اعتاد. وهو تدبر أى الفكر الحكيم .

ولما كان الداء نابعا من البيئة الداخلية ، أى أن القول الهام لحقيقة عقائدية قد صدر من عقالية عربية - وقد تبينا أن المسائل التي شغلته لم تخرج عن الجبرية أو الحرية المطلقة أو مرتكب الكبيرة أو الزج بالقول بامام يتحدى في بعض نواحي امامته حدود بشريته أو الارحاء - وكلها أمور ظهرت بناء على نقاش غير محمود قام بين بعض الجهلة أو بعض المفرضين ، فإن الدواء قد قيس على طبيعة الداء - وكان المنهل الذي نهل منه هو النصوص المنزلة : قرأنا وسنة فاستقى العلماء الحجج والبراهين للقضاء على الخلل الذهني من هذا المنهل الرباني وكلنا يعلم أن النص المنزل يحتضن في الايمان امكانية ظهور صقل ذهني ^(١) ومن هنا اتخذت النصوص المنزلة منهلا وأصبحت أطراف الدفاع تتقارع بالحجة مع أصحاب الرأي الفاسد - انطلاقا مما ورد في النصوص المنزلة معتمدين فيما يقدمونه على أصول التفسير كما بينها أوائل المسلمين من أهل التفسير . وعلى رأسهم ابن عباس رضى الله عنهما .

وقد تبينا كيف أن عليا رضى الله عنه وقد واجه فكرة الجبر بدلالة التكليف المنزل الذي لا يكون الا اذا كان المكلف صاحب حرية وإرادة - يترتب عليها الثواب والعقاب . أى كان مسئولاً أمام ربه .

وكان اعتماد على رضى الله عنه ، على دلالة الفعل الانساني في الاسلام ، كافي للقضاء على ضحالة القول بالجبرية أو الحرية المطلقة ، أى ذلك المفهوم الذي قال به بعض المعتزلة الذين كانوا يقدمون العقل على النقل ، متجاهلين وجود إرادة الله عز وجل أعطت للعباد قطرة تقدير حريتهم في حدود البيئة الخاصة لأفعالهم والتي تخضع لمختلف الظروف والملابسات الخارجية والنفسية التي خلقها الله والتي يعلمها فهو « الخبير ، العليم » فردود المدافعين عن العقيدة في هذه الحقبة الزمنية قامت على أصول الفكر الاسلامي أو أسسه من جهة ومن جهة أخرى على ثراء ترابط المعاني وتكامل الأوضاع بين كل ما في عالم الشهادة من جزئيات والايما ن بوجود إرادة الله فالمنبع أو المنهل الذي اعتمد عليه المدافعون كان هذه المعاني المنزلة التي يتضمنها كلام الله والتي وفق هؤلاء المدافعون في تبينها والرد بها على أصحاب الأفكار المناوئة .

فكيف نسمى هذا المنهج الذي سار عليه هؤلاء الأوائل من علماء المسلمين في مجال الدفاع عن العقيدة ؟

إن البعض يسميه « منهج السلف » ^(٢) نسبة إلى أهله من سلف الأمة الصالحين .

(١) ينظر بحث « أسس الفكر الاسلامي » الذي ألقي بملتقى الفكر الإسلامي الثالث والعشرين بالجزائر فيما بي ١٩٨٩/٨/٢٩ حتى ١٩٨٩/٩/٥ بقلم كاتبة هذه السطور .

(٢) « الإبانة عن أصول الديانة للأشعري أبو الحسن » تحقيق وتقديم وكاتبة هذه السطور طبعة أولى من صفحة ٧ - ١٤ .

ويسميه البعض الآخر : بـ « دين العجائز » ^(١) نسبة أيضا إلى القائلين به ممن عاصروهم بعض من قالوا بطرق أخرى - وكأن أولئك قد تقدمت بهم السن ، وعرفوا طرق الآخرين بل واتقنوها ، فأرادوا أن يفرقوا بين هذه وتلك ، فقالوا عن الأولى « دين العجائز » وقد ظهرت هذه التسمية بالذات على لسان الجويني إمام الحرمين (٤٧٨ هـ / ١٠٨٩ م) .

ولكن إن أردنا أن نسمى هذا المنهج بحسب الأسلوب المتبع فيه فإننا نجد أن المدافعين عن العقيدة قد اتبعوا أسلوب الفقهاء الذين كانوا يرجعون إلى النص المنزل لتبين « العلة » في الحكم الخاص بالنازلة التي لم يرد فيها نص .

ولا غرابة في ذلك والكتاب الكريم والسنة النبوية الشريفة هما أساس مختلف العلوم التي ظهرت في البيئة الإسلامية في ذلك المين فطماء الكلام ، كغيرهم من أهل العلوم الأخرى التي ظهرت حول القرآن والسنة اعتبروا النصوص المنزلة الأصل في تبين حقيقة الوقفة من المخالفين ، فتدبروا النصوص وتبينوا دلالتها وكانوا يجتهدون كمفسرين لها ، ورأوا أن من النصوص المنزلة ما يدفع غائلة هجوم الجاهل والمفرضين من المهاجمين فاستقوا ربودهم من النصوص التي ورد بها قول الله عز وجل عن المشكلة المطروحة كفكرة أو وقفة مخالفة للعقيدة وقدموا النصوص المتعلقة بالإيمانيات وكان موقفهم من الأمور الغيبية يقرها كما وردت لأن النص المنزل هو المصدر لمعرفة، ولا يملك العقل أن يصل إلى كنهها وإنما في مقدوره إثبات وجودها .

وموقف من دافع عن الإسلام في القرن الثاني ، من أهل السنة كان موقفا يعتمد على بيان تفسير النصوص المنزلة التي يستشهد بها الخصوم ، وكان بيانهم يقوم على تطبيق ما عرف فيما بعد « بأصول التفسير » مستأنسين بفهم الصحابة رضي الله عنهم .

الأمر الذي جعل خصومهم من أهل الجبر والشيعة والمرجئة وغيرهم رغم مكابرتهم في العلم لا يملكون مواجهة الفهم الصحيح لكلام الله فاتجه أغلبهم إلى كتمان نزعاتهم نحو الفهم الخاطئ للنصوص - وانقطعت أقوالهم لأنه لاخلاف في أصول العقيدة - فالخلاف جائز في الفروع .

وإذلك إذا كنا قد ذكرنا أن أسلوب علماء الكلام في ذلك الحين كان أسلوب الفقهاء - فإنا نعني ذلك أنهم كانوا يرجعون إلى النص المنزل ليتدبروه ويتقنوا فهمه - قضاء على الخلاف - إذا ليس من المقبول - كما أثبتنا أعلاه أن يقف الجانبان على مستوى

(١) ينظر سيرة الإمام : الجويني مثلا بكتاب « مسالك الأيمان » لابن فضل الله العسري ج ٢ ، ق ٢٩٤ - ٢٩٥ - وطبقات الشافعية الكبرى للسبكي ج ٢ سيرة الجويني ، وغيرها .

التساوى على نحو ما تجد ذلك فى المذاهب الفقهية فى مجال « الخلاف العالى » حيث يقوم السؤال الجدلى على التمانع والتدافع . (١)

فمنهج الجدل فى الفقه ، ليس له مكان فى مجال العقيدة لأن الجدل فى الفقه بين مذاهب لها مبادئها ، التى هى من وضع علماء رأوا تناسبها مع ظروف البيئة الخارجية لفئة من الناس ، فتمتد المذاهب فى الفقه وقيام الجدل بينها أمر مناسب لمفهومي النسبية والاحتمالية اللذين يقرهما الإسلام كأساس لوقفه العلماء الاجتهادية فى الأحكام .

أما العقيدة فالجدل فيها بهذا المعنى غير جائز ، أى لا يصح أن يقف على مستوى التساوى من هم من السلف الصالح من أهل السنة ، ومن هم حائثون عن طريق الصواب فى فهمهم للعقيدة لأن أصول العقيدة واحدة - كما سبق وأثبتنا ذلك .

ولهذا يصبح قول ابن خلدون الخاص بمنهج المتكلمين فى حاجة إلى تعليق ، فقد قال: ان اسلوبهم هو الجدل وهو لايعنى بالطبع « الجدل فى الفقه » لأنه من العلماء الذين يعلمون مختلف خصائص العلوم وخاصة الإسلامى منها ، أقصد الدينى منها أى العلوم التى نشأت حول القرآن والسنة . وإنما يعنى بـ « الجدل » هنا « المناقشة » ، مناقشة الآراء حول العقيدة حفاظا عليها من كل ما يمكن أن يمسها بسوء - والمناقشة لرفع الآفات الفكرية واجبة - وقد ورد فى بعض الكتابات عن تاريخ علم الكلام تعبير « تاريخ الجدل» (٢) وكان عرضا للآراء الكلامية للفرق فاللفظ مستعمل بمعنى مناقشة ويجب التفرقة بين الدالتين : دلالة اللفظ فى مجال الفقه حيث الخلاف العالى أو الجدل بين المذاهب الأربعة . والجدل فى هذا المجال : تمنع وتدافع ويبدأ دائما « بهلية » المذاهب (٣) أى بسؤال : هل لك مذهب ؟ وذلك بين المسترشد والمسئول أى العالم ، استاذ الباحث المسترشد .

ومرة أخرى نذكر الباحثين بأنه إذا كان يجوز الجدل على مستوى التمانع والتدافع بين المذاهب الفقهية التى وضع أصول العمل بها رجال من العلماء - فإن الجدل فى مجال العقيدة لايجب أن يتحدى الشرح والبيان والتوجيه .

وبالتالى فإنه ربما يكون من المفيد تسمية المنهج المتبع فى تلك الحقبة الأولى بمنهج السلف الصالح فى الكلام وهو منهج يقوم على تدبير النص المنزل : قرأنا وسنة لفهمه فى ضوء أصول التفسير التى هى :

(١) « الكافية فى الجدل » للجويني إمام الحرمين . تقديم وتحقيق وتطبيق كاتبة هذه السطور ، عيس الباهي الطبى ١١٧٩ (التقديم) خاصة صفحتي ٤٨ ، ٤٩ وما بعدها .

(٢) نذكر هنا مرجعا حدث لأحد كبار العلماء وهو الشيخ محمد أبوزهرة الذى صنف كتابا فى تاريخ الفرق الكلامية بعنوان « تاريخ الجدل » .

(٣) « الكافية فى الجدل » للجويني إمام الحرمين - تحقيق وتقديم وتطبيق كاتبة هذه السطور .

تفسير القرآن بالقرآن ، تفسير القرآن بالحديث ، إتقان اللغة العربية معرفة مناسبة النزول ، إن القرآن العزيز لا يخرج عن ظاهره إلا بحجة وإلا بقى على ظاهره - مراعاة الأخذ بالإجماع ، الخصوص والعموم ، إعطاء الأولوية للنص المنزل قرآناً كان أم سنة فتطبيق هذه الأصول هو المحك أو المعيار الذى به يعرف منهج أهل السنة فى رد الحجة بالنص المنزل عند مواجهة قول المدعين فالنص المنزل لا بد أن يكون هو أساس المناقشة لفكر المناوئين على أن يفهم من خلال تطبيق أصول التفسير .

ثم إن منهج السلف الصالح بالنسبة لموضوعات المعرفة يفرق بين موضوعين عالم الغيب والشهادة وهذا المنهج بالنسبة لما هو غيبى لا يبحث على النقاش كما أشرنا وإنما يدعو إلى أن يمر الباحث الحقيقة المتعلقة بالأمور الغيبية ، على نحو ماوردت . والنص هنا هو المصدر لكل ما يخص هذه الحقائق التى لا يملك العقل سوى إثبات وجودها كما بينا ، دون معرفة حقيقتها .

ولما كان العقل غير قادر على إدراك حقيقة الغيبى فقد حرص القرآن الكريم على تقديم أسلوب أو منهج ليس للعقل فيه دخل وهو المنهج القائم على الإيمان والتصديق .

ولكن هذا الطريق لا يأخذ به علماء الكلام فى مواجهتهم للجموع . إذا أن القائل بأفقه ما يحتاج الى الدليل العقلى لنحضها ، والدليل العقلى عند هؤلاء الأوائل فى هذه الحقبة المتقدمة من حياة المسلمين الكلامية لم يكن يبنى على طريقة تسق أو أطر ذهنية، وإنما كان يلجأ إلى النص المنزل يستقى منه الأدلة والمعانى التى تنير طريق العقل فيتخلص مما يؤرقه .

ومرة أخرى هل تسمى منهجهم منهج السلف الصالح من أهل السنة الجماعة أم نقول « منهج العجائز » .

إن هذا المنهج اعتمد على تدبر النصوص المنزلة وفهمها من خلال تطبيق أصول التفسير وهو المنهج الذى كان يطبقه الفقهاء وكان صاحب علم نشأ حول القرآن والسنة مع فارق وهو : إذا تعددت المذاهب فى الفقه وقبلت على أساس أن الاجتهاد واجب خاصة عند الحاجة إليه فى الأمور الدنيوية فإن العقيدة لا تقبل هذا التعدد كما أشرنا والأصول العقائدية واحدة فى الإسلام ومن يخالفها يحيد عن طريق الصواب فمنهج علماء الكلام فى هذه الحقبة له خطواته .

١ - حصر الآفة الذهنية والتعرف على أبعادها . وذلك بدراسة الخلفية الذهنية للقائلين بها .

٢ - تدبر النصوص المنزلة قرآناً وسنة لمعرفة الحقيقة المنزلة بخصوصها .

٣ - تطبيق أصول التفسير عند تناول النص المنزل مع الاستئناس برأى الصحابة رضى الله عنهم .

٤ - الثبات أمام الحقيقة التي يساندها النص .

٥ - الاستعانة بأساليب توضيح ، أو كما يقال اليوم : بوسائل إيضاح نظرية وعملية لتقريب معاني النصوص للأذهان .

حدث بعد ذلك أن تسربت للبيئة الفكرية للمسلم عناصر ثقافات مجاورة امتلأت بالكثير من آراء أصحاب الفلسفة من اليونانيين - وكان هذا التسرب من خلال ترجمات أفراد ليسوا على مستوى رفيع في مجال الفكر الفلسفي - فانتشرت الفلسفة اليونانية بغتها وثمينها وقبول هذا الانتشار بالترحاب من كل من كان يسمع بهذه الفلسفة فيأخذ بها ورد بها ، دون فحص أو تحميم .

ولما كانت هذه الفلسفة بها آفات تمس العقيدة : مثل بـ

- القول بقدم العالم .

- وإن الحقيقة في المتعقل (١) .

فقد خشي العلماء أن يتأثر المسلمون بما ورد بها فتنتقل الافتتان إلى عقولهم . والآفة الأولى تمس بصفة مباشرة عقيدة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله لأن تقوم على الشرك بالله ، فالعالم قديم وهذا يتعارض مع الحقيقة الإيمانية وهي أن الله وحده المنفرد بالقدم وأما الآفة الثانية ، وهي أن الحقيقة في المتعقل ، أي حقيقة الوجود غير موجوداً عينياً كتلياً في الواقع الخارجي ، بصفة منفصلة عن الذات العارفة . الأمر الذي يجعل العالم غير موجود لقدرة الله على الخلق .

وهذه الآفة تمس أيضاً العقيدة إذ أنها تقضى على صفة « الإرادة » إرادة الله عز وجل وهذا يتنافى مع إثبات صفة القدرة لله تعالى بالإضافة إلى أن هذا القول الفلسفي يؤثر على الفهم الصحيح للوجود أي فهم الأفراد ، إذ أنهم يرون أن الوجود غير موجود - لأن تعريف الوجود « بما هو موجود » يجعله ماهية متعلقة فقط دون أن يكون له أي واقعية .. وواقعية العالم أساس لازدهار العلوم الجزئية - كما نعلم .

فالفكرتين يترتب عليهما ضرر عقائدي وذهني .

- ولما كانت هاتان الفكرتان وغيرهما قد وريتا إلى العقلية العربية في صورة تتميز بالاتساق المنطقي الخلاب للذهن فقد أقبل المسلمون منبهرين بما قرأوا ظناً منهم أنهم أمام حقائق لها ثقلها ، وكان هؤلاء خاصة ممن لم يقرأ الفلسفة قراءة متأنية - ولا عرف شيئاً عن مثالبها - الأمر الذي جعل هذا الانبهار يمثل خطورة كبيرة على سلامة عقيدة المسلمين.

Aristotle : De anima 428 - Vocabulaire Technique de la philosophie - bar Lalonde. (١)
Sem Editions Article substance. Col 2 - 1031. Col. 1.

هذا التغير في عنصر الخلفية الذهنية لجماعة المسلمين جعلت علماءهم يعاودون النظر في منهج مواجعتهم لجموع الناس فرأوا أن من المصلحة متابعة خصائص الفكر الدخيل لحصر مواطن الخلاف بينهم وبين آراء الفلاسفة - فوجدوا أن فلاسفة اليونان وخاصة أرسطو الذي انتقلت كتبه إليهم منذ زمن مبكر من خلال قبائل اليهود والنصارى بشبه الجزيرة العربية . قد خاضوا في مباحث المعرفة والوجود والقيم فدرسوا هذه الأقوال في مظانها الأصلية وتبينوا الخطر في القولين سابقى الذكر وهما في مبحث الوجود : أى القول بقدم العالم والقول « بأن الوجود بما هو موجود أى أن ماهيته متعلقة .

وأسفرت دراسة الأساليب اليونانية عن الآتى : وهو أن أصحاب هذه الفلسفة يعتمدون على التعريفات التى تقوم فى الأغلب على التأمل ، ثم يطبقون القياس الأرسطى القائم على مقدمتين ونتيجة وكان من نتائج هذا التتبع لأساليب اليونان ^(١) أنهم وجدوا أن منهج اليونان ليس فيه ضرر ، وإن كان ليس فيه منفعة يقصدهون القياس الأرسطى فقبلوا كاسلوب من بين الأساليب الممكن العمل بها ووقفوا عند بعض التعريفات التى وجدوا لها تأثير فى توجيه النتائج - فاهتموا أول ما اهتموا بتعريف العالم وجعلوا له الشكل اليونانى . فقالوا : العالم جواهر وأعراض .

ولما كان القول بالقدم هو الذى يؤرقهم فقد أعطوا لهذين اللفظين دلالة تؤدى بكل منهما إلى إثبات حدوث نون القدم .

ولذلك نجد أن أول مجهود قام به المسلمون فى تطبيق هذه الطريقة هو ما قدمه أوائل المعتزلة الذين قدموا تعريفا للجوهر وآخر للعرض ^(٢) .

فالجوهر عندهم هو : ما يقبل العرض ويرى البعض أنهم قالوا بأن الجوهر هو حامل للأعراض وهذا تعريف أرسطو .

والعرض هو : هو صفة آيلة للزوال .

ثم وضعوا أصولا انتهت إلى الاحتفاظ بالموجود فى ذاته وليس الموجود المتعل .

وانتهى القول بالجوهر والعرض إلى إثبات الحدث فى الوقت الذى كان هذان المصطلحان يؤيدان إلى القدم فى مذهب أرسطو .

فخرج المعتزلة من المأزق الأول ، مأزق القول بقدم العالم .

ثم نجد المعتزلة من بعد ذلك يحاولون التخلص من القول بأن الحقيقة فى المعقول فيقدموا فكرة فى أصول إثبات الحدث التخلص من القول بأن الحقيقة فى المعقول

(١) كتاب ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان للمنطلي .

(٢) كتاب « المنى » للقاضي عبد الجبار المعتزلي - مايفس العرض والجوهر

فيقدمون فكرة في أصول إثبات حدوث وهي اثبات استحالة تعري الجوهر على المرض - فإذا بهذا الأصل يبقى على كتلية الموجود خارجيا ويجعل من قسمته إلى شقتين : جوهر و عرض : قسمة ذهنية ، أى فرضا عقليا لا أثر له على حقيقة وجوده الخارجى فى كئلته العينية إمعانا فى القضاء على معقولية الوجود على نحو ما عليه الأمر عند اليونان .

ولكن تعريفهم للشئ قضى على هدفهم لأنهم قالوا :

« بان الشئ هو المعلوم » و « المعلوم هو الشئ » (١) ولم يقولوا قول الأشعرية من بعد وقد فطنوا إلى زلة المعتزلة قال الأشاعرة « الشئ هو الوجود » والموجود هو الشئ ، فإذا كان المعتزلة وهم أهل الفرقة الكلامية التى ظهرت بعد الخوارج والشيعة والمرجئية قد خاضوا فى تعريفات وقدموا أساليب اليونان بعد تخليصها مما كان لها من مضمون اصطلاحى فى تراثها وذلك كمحاولة منهم لتخليص أذهان المنبهرين بالفلسفة من برائن الأفكار المتناوئة للعقيدة . فانهم قد حاربوا عن طريق الصواب فى بعض التعريفات وزلت قدمهم ، حتى كانوا أن يقولوا بالقدم بون أن يدروا .

وأقول بون أن يدروا لأنهم قد حرصوا على المضمون الفكرى الإسلامى الذى صاغوه فى شكل يونانى ، لأن عن تقدير لهذه التقسيمات الذهنية الوافدة ، ولكن حرصا منهم على ابقاء عقول العوام المنبهرة بالفلسفة تحت سيطرتهم وكان ذلك عن طريق تقديم ألفاظ من الفكر اليونانى لها مضمون إسلامى كما ذكرنا .

ومن زلاتهم أيضا قولهم بنفى الصفات (٢) اذا اثبتوا أنها عين الذات وكان فى مرقفهم هذا اسراف فى الاعتماد على العقل بون النقل فبعثوا (٣) عن الوقفة الاسلامية الصحية رغم حسن نواياهم أصلا فى توكيد العقيدة الإسلامية فى أحسن صورة تناسب الخلفية الذهنية للجموع المنبهرين الذين لولا جهود علماء المسلمين لانتهاوا إلى القول بالقدم .

هذه كانت البداية بالنسبة لتغير أسلوب معالجة الآفات الخاصة بالعقيدة وهى بداية اضطر إليها أهل الاعتزال فى وقتهم لانتشار أفكار الفلسفة اليونانية فيما يتعلق بالقول بالقدم وبأن الحقيقة فى المتعقل، ثم اسراف المعتزلة بعد ذلك فى تقديم العقل على النقل دون اهتمام بتطبيق أصول التفسير عند تناول الحقائق الإيمانية وغيرها وهذا جعلهم يبعثون عن الحقيقة .

(١) « المفنى » للقاضي عبد الجبار - ما يتعلق بالجوهر والعرض والشئ - والنفس .

(٢) نفس المرجع - القول فى نفي الصفات .

(٣) ينظر التقديم لكتاب الإبانة عن أصول البينة « تحقيق وتقديم وتطبيق كاتبة هذه السطور من صفحة ١٠٦ - ص

فأقوال المعتزلة لم تعد أقوالاً دفاعية عن العقيدة بقدر ما هي أقوال هجوم على آراء أهل السنة .. وكنتنا يتذكر محنة الإمام أحمد بن حنبل (ت ٢٤١ هـ / ٨٥٢ م) في تلك الحقبة المتقدمة عندما كان للمعتزلة الكلمة العليا لدى الخليفة . على مايرد في كتب التاريخ ^(١) وخاصة كتب تاريخ الفرق ^(٢) .

وظهر الأشاعرة الذين واجهوا خصومهم بأساليبهم أى واجهوا المعتزلة بالأسلوب الذى اتبعه أهل الاعتزال ووجدوا فيه مايرضى عقول العوام الذين أعجبهم الاتساق المنطقي لأساليب الفلسفة .

وهنا نصبح أمام منهج المتكلمين حيث كان الرد على الخوارج والشيعة والمرجئة - وغيرهم ممن مثلوا الفرق التى حادت عن الطريق القويم فى الإسلام وتبهرت مواقفهم بسمات مختلفة أمام حجة الدليل النقلى والعقلى فكان أسلوب أو منهج الخوارج يعتريه الجمود بحيث لم يتبينوا ثراء المعانى القرآنية فيما طرحوه من مشاكل حاول السلف الصالح من أهل السنة بيانها وتقديم الجواب الصحيح عليها .

أما الشيعة فصاروا على مبدأ « التقية » وغلفوا حقيقة آرائهم عن الامامة وغيرها بالكتمان لاعتقادهم بأنه لايجوز الجهر برأى أو تقديم محاولة فهم لانتزاع من قبل الامام المعصوم فبقوا على ما هم عليه دون تقدم .

وأما المرجئة فقد لانوا بالفرار من الاجابة عما أثاروه من تساؤلات اعتقاداً منهم بأن الأمر متروك لله - فلم يحسموا موقفهم وقالوا بالارجاء . والأمر بخلاف ذلك بالنسبة للمعتزلة . فهم الذين أثاروا النقاش أساساً على أسلوب اليونان - وحددوا موقفهم من أمهات المسائل العقائدية ولكن حادوا عن الصواب غفلة منهم فى بداية أمرهم ثم اصراراً ومعاداة بعد ذلك بالنسبة لبعض المفاهيم والتعريفات التى رأوا انها تؤدى الى تحقيق هدفهم .

الأمر الذى يجعلنا نقول أن الأشعرى (أبو الحسن) (ت ٢٢٤ هـ / ٩٢٥ م) عرف كيف يعدل من مسارات تفكير المعتزلة ، وأقواله فى كتاب « الإبانة عن أصول الديانة » كفيلة بتوضيح مواطن الزلل فى المسائل التى خاض فيها المعتزلة .

ماهى معالم منهج المعتزلة ، الذى سار عليه الأشعرى ثم الأشاعرة من بعده لتكون الردود عليهم بأسلوبهم « أى الردود على المعتزلة بنفس الأسلوب الذى اعتادوا واعتادته عقول الناس من حولهم » .

(١) المنتظم فى تاريخ الملوك والامم لابن الجوزي .

وايضاً : تاريخ الكامل لابن الاثير ص ٩٠ .

(٢) الفصل فى الملل والنحل لابن حزم

وايضاً : طبقات الشافعية للسبكي

لم يعد أسلوب أو منهج المعتزلة قائما على الاستعانة بالأدلة النقلية من القرآن والسنة فقط لاغير كما كان الأمر عند السلف الصالح وإنما اضطرتهم طبيعة أساليب الفلسفة اليونانية إلى البدء ببعض تعريفات يضعونها في المقدمة - وهذه منها مقدمة أولى ومقدمة ثانية - ثم النتيجة .

ولا يصح أن نقول أن مقدمات المعتزلة مثل مقدمات اليونانيين في مضمونها فلقد تبينا أنهم وضعوا أمام أعينهم هدفا ، تمثل في القضاء على الأفئتين سالفتي الذكر : « قدم العالم » و « الحقيقة في المتعقل » وفطنوا إلى أن طريقة اليونانيين لاتقدم جديدا وإنما ينتهي فيها العقل إلى ما هو متضمن أصلا في المقدمات فركزوا على هذه المقدمات .

ولما كان من بين أهدافهم السيطرة على من بهرتهم الفلسفة باتساقها فقد حرصوا على الظهور أمام هؤلاء بمظهر من يخطب ود الفلسفة فاحتفظوا ببعض ألفاظ وتقسيمات يونانية - ولكن بعد أن خلصوها مما كان لها في تراثها من مضامين اصطلاحية وأعطوها مضمونا جديدا يؤدي إلى تحقيق الهدفين المطلوب تحقيقهما وهما : إثبات حدوث ، في مقابل القول بقدم العالم ، وإثبات الوجود الواقعي المتحقق خارج الذات العارفة في مقابل مفهوم أن الحقيقة في « المتعقل » .

ومن أبرز ما احتفظوا به من ألفاظ : « الجوهر » و « العرض » ^(١) مع قبول قسمة الموجود العيني قسمة ذهنية ما كان لهما في تراثهما بحيث أصبحت القسمة لاتعنى سوى فرض ذهني . والحقيقة في الواقع الكلي .

فهل كل المعتزلة في حاجة إلى هذا التقسيم وهذا الاستنتاج من المقدمات لإثبات حدوثهم على علم به ودراية بأثباته بعيداً عن هذه التقسيمات؟

الجواب الواضح أنهم ماكانوا في حاجة إلى ذلك ولكن قدموا ما قدموا ارضاء لعقول وهنت أمام بريق الاتساق المنطقي فأرانبوا أن يعصموا من زلل الوقوع في الشرك بالله والقضاء على إثبات ارادته عز وعلا .

ثم إن هذه المضامين الاصطلاحية التي أصبحت تدل عليها هذه الألفاظ المستعارة من الفكر اليوناني ، ليست من وضع المعتزلي وإنما هي مستقاة مما توحى العقيدة الإسلامية التي وفق المعتزلي في أن يحتفظ بها حفاظا على عقيدته ، بعد أن ألبسها الثوب اليوناني ^(٢) فالمعتزلي كمفكر مسلم لا يستنتج حدوث مثلا مما وضعه كمقدمات ،

(١) ينظر : مقالة « الفكر المسلم والواقع » المقالة الثانية من كتاب « مقالات في أسالة الفكر المسلم » طبعة ثانية - دار الفكر العربي سنة ١٩٨٧ - بقلم كاتبة هذه السطور .

(٢) نفس المرجع السابق

وإنما هو يعلم بالحدوث ويزج بفحواه داخل هذه الأطر لكي يفرج عنها . عندما يرفع عنها هذا الغطاء الخائق لثراء ورحابة مفهوم الواقعية في ذاته .

هذه هي حقيقة موقف المفكر المسلم الذي أراد مبكراً أن يقضى على آفة القول «بقدم العالم» والقول « بعدم وجود العالم » بصفة منفصلة عن الذات العارفة .

وإذا قارنا بين مضمون هذه الألفاظ عند المفكر المسلم ومضمونها عند اليوناني - نجد أن اليوناني يقوم بعملية استنتاج لحقائق تبدو صحيحة الاتساق من حيث الشكل ولكنها لا تمثل صدقاً في الواقع الخارجي ، بينما نجد أن ماضمونه المفكر المسلم المتكلم خاصة والمعتزلي بصفة أخص إذ أنه يقدم نتيجة صادقة مع الواقع لأنه قد تكون أصلاً مع مفهوم الحقيقة والواقعية وتعلم كيف يكون معبراً عن واقع صادق هو من خلق الله عز و علا .

فعلمه كمستنبط أو كمستدل لا يعدو أن يكون لعبة أراد بها تحقيق نفع معين لفئة معينة هي فئة المقبلين على الفلسفة دون وعي بمزالقها وآفاتنا العقائدية والأذهنية والتي لم يسلم منها المعتزلة من بعد نجاحهم في إثبات الحثوث فقد أشرنا إلى أن بعض تعريفاتهم لم تكن مؤيدة إلى نفس النتيجة التي أرادوا مثل تعريفهم « الشئ » مثلاً فعنهج الاستدلال - ان صح هذا التعبير عليهم - يجئ كتصرف ذهني له نفع للعوام كأسلوب من الفلسفة ، وليس لهم نفع فيه كعلماء كلام سوى بعض الدرية الذهنية المترتبة على ممارسته طول زمن الخبرة في التعامل مع الناس ، بل يمكن أن نقول إنه لم يعد عليهم بفائدة حقيقية وإنما طمس مع الزمن درجة تيقظهم لمزالق الذهن فحادوا عن الصواب .

أما الأشاعرة الذين أرادوا أن يربوا عليهم بأسلوبهم فقد درسوا أساليب اليونان وعرفوا حدود ما يمكن أن توصل إليه - وحرصوا في كتاباتهم على أن يقدموا أكثر من تعريف للألفاظ التي تعرضوا لها .

فهم مثلاً يعرفون العالم بتعريف السلف الصالح ويعرفونه على طريقه اليونان :

أما الأول فهو : « العالم كل ما سوى الله »

وأما الثاني فهو : « العالم جواهر وأعراض » .

ثم عندما ساروا على منوال خصومهم في قواهم : بالجواهر والعرض لم يشرعوا مباشرة في الكلام عن كل من هذين الشقين المتعلقين وإنما قدموا عليه تعريفاً للموجود العيني الكتلي المميز للفهم الإسلامي للوجود فمروا « الشئ » .
وقالوا : « إن الشئ هو الموجود » و « الموجود هو الشئ » .

فوقوا أنفسهم شر الوقوع في قبول وجود متوهم أو متعقل فقط .
كما حرصوا على إثبات الصفات لوجود الله - ورفعوا أيديهم عن القول بالأصول
الخمسية المعتزلية .

فجاء كلامهم عن موضوعي الوجود : وجود الله ووجود العالم بعيدا كل البعد عن
المزالق الذهنية المؤدية إلى خلل في فهم الوجود وتقدير مايتعلق بالمسائل الغيبية التي لم
يصل فيها المعتزلة إلى حقيقة مثل مسألة الرؤية و « خلق القرآن » وغير هذه وتلك مما
يقوم على فهم النصوص المنزلة وضرورة إعطائها مكان الصدارة والأولية - وهو ما
تفاضى عنه المعتزلة لوقوعهم تحت تأثير قيمة قدرة العقل الذي لايصح عندهم - بصفة
عامة - أن يسترشد بالنص المنزل - الذي يفسرونه بعيدا عن أصول التفسير والفهم
الحقيقي للعقيدة .

ونظرة إلى كتب الأشعرى تبين مدى حرصه على تفصيل القول في المسائل التي
خرج فيها المعتزلة عن الفهم الإسلامي الصحيح ، فإذا ما وقفنا مع كتاب « الإبانة عن
أصول الديانة » نجده يتعرض في مستهل « لقول أهل الزيغ والبدع » (١) ثم « قول
أهل الحق والسنة » (٢) يخصص الباب الأول للكلام في « إثبات رؤية الله سبحانه
وتعالى بالأبصار في الآخرة » (٣) كما ورد في النصوص المنزلة . ثم ينتهي بالكلام عن
القرآن كلام الله غير مخلوق (٤) ثم يتكلم « عن الاستواء على العرش » (٥) و « نفى
المعتزلة للصفات » (٦) .

وغير ذلك من المسائل التي خالف فيها المعتزلة الفهم الصحيح للنصوص المنزلة .
وبهذا نتبين أن الأشاعرة وإن كانوا قد لجأوا إلى أسلوب الخصوم إلا أنهم حرصوا
على إثبات النصوص المنزلة قرآنا وسنة مع اعتماد على أصول التفسير - فجاءت
أعمالهم بعيدة عن زلات المعتزلة .
ومن أبرز الأسئلة على منهجهم ما ورد عن مسألة « إثبات رؤية الله في الآخرة
بالأبصار » (٧) .

يستهل الأشعرى الكلام في الرؤية بإثبات النص المنزل الذي يؤكد ما هو : « وجوه
يومنذ ناضرة إلى ربها ناظرة » (القيامة ٢٢ ، ٢٣) مبينا المقصود بناظرة، أي رائية.

(١) ص ١٤ من النص المحقق .

(٢) ص ٢٠ من النص المحقق .

(٣) ص ٢٥ من النص المحقق .

(٤) ص ٦٣ من النص المحقق .

(٥) ص ١٠٥ من النص المحقق .

(٦) ص ١٦١ من النص المحقق .

(٧) ينظر صفحة ٢٥ من النص .

وهو بهذا يعطى الأولوية للنص المنزل على النظر العقلي .

غير انه لا يكتفى بمجرد النص ، وإنما نجده يناقش التفسير الذى أعطاه للفظ (ناظرة) أو التأويل الذى أوله عليه . وذلك بعرض ومناقشة وجوه استعمال اللفظ فى القرآن الكريم: فهاتى بالمعاني الأربعة لاستعمال اللفظ فى أى الذكر الحكيم .

الأول : نظر الاعتبار .

والثانى : نظر الانتظار .

والثالث : نظر التعطف .

والرابع : نظر الرؤية .

ويبطل المعنى الأول : على أساس أن الآخرة (ليست بدار اعتبار) .

ويبطل الثانى : لأن النظر إذا ذكر مع ذكر (الوجه) عنى نظر العينين .

وليس نظر الانتظار خاصة . وإن نظر الانتظار يصاحبه (تكبير ، وتغصيص) وهو ما لا يكون فى الجنة .

ويبطل المعنى الثالث : لأن الخلق لا يجوز أن يتعطفوا على خالقهم .

وبعد إثبات المعاني الثلاثة بالنسبة لتأويل (النظر) .

فى هذه الآية ، يؤكد صحة المعنى الرابع وهو ، كما سبق وأثبتته (الرؤية) ويلاحظ أن موقفه هذا بالنسبة لإثبات الرؤية يماثل موقف (ابن حنبل من التأويل فى هذه المسألة وإن كان ابن حنبل لم يفصل القول فى بيان وجود معانى (النظر) فى كتابة (الرد على الزنادقة والجهمية) .

ثم نراه بعد ذلك يواصل هذا الموقف بالنسبة لبعض أدلة المعتزلة النصية فى نفى الرؤية . فبين لهم أن نظر الانتظار لا يكون مقرونا ب (الي) .

ويقدم أمثلة أخرى من أى الذكر الحكيم ، كما يستعين ببيت شعر لأمير القيس ويكرر ما سبق ذكره من أن النظر بالوجه يعنى العينين أى نظر الرؤية .

ويرد الأشعرى على رأى آخر من آراء المعتزلة فيما يتعلق بنفس الآية وهو ذلك الذى يفسر (النظر) بأنه النظر إلى الثواب .

مبيناً أن (الثواب) غير الله . وأنه لا يعنى (إلى غيره ناظرة) ، ثم يذكر مبدأ من المبادئ التى يعتمد عليها وهو :

(والقرآن العزيز على ظاهره ، وليس لنا أن نزله عن ظاهره إلا بحجة ولا فهو على ظاهره) .

وبالتالى ، فانه لو أزيل عن ظاهرة بالنسبة لهذه الآية ، فلم يزلوه - يقصد المعتزلة - كذلك عن ظاهرة بالنسبة للآية التى يتمسكون بها وهى (لاتتركه الأبصار) (٦/١٠٣) .

وبعد أن ينتهى من الرد على أقوال المعتزلة حول تأويلهم للفظ (نظر) يرجع إلى تقديم الأدلة على إثبات الرؤية وهى أدلة سمعية يتناولها أيضا بالدراسة على نحو ما فعل فى الدليل الأول .

نتبين مما سبق ان منهج علماء الكلام كان دائما قريبا من الآفة الذهنية المنتشرة فى المجتمع ولايجب أن ننسى أن هؤلاء العلماء كانوا فقهاء فى الأصل أى انهم عرفوا أسلوب الفقيه المعتمد على تدبر أى الذكر الحكيم والسنة النبوية الشريفة وفرقوا بين طبيعة موضوع الأصول وموضوع الفروع ، وكانوا فيما يتعلق بالأصول متبعين للآفة الذهنية التى كان عليها أهل الفرق . ولعل تتبعهم للآفات وتعرفهم عليها يرجع إلى الصقل الدينى والذهنى المترتب على تدبر النصوص المنزلة - فهم من أهل السنة الحريصين على الاتباع حيث الكلام عن الغيبيات - وهم بهذا يخالفون أهل الفرق التى تعرف كيف تهتم بموضوعات المعرفة عن عالم الغيب والشهادة وضرورة مواعاة المنهج المطبق لطبيعة الموضوع فموضوعات عالم الشهادة تتطلب « الاستقراء » وموضوعات عالم الغيب توجب قبول مايرد فى النصوص دون نقاش لكون مايرد فوق مستوى العقل البشرى - والاستنتاج ليس هو المنهج ولكن تطبيق أصول التفسير هو المنهج - وإذا كان بعض المتأخرين من علماء الكلام قد قدموا أسلوب الاستنتاج على غيره فلا يجب أن ننسى أن مضمون المقدمات ليس عقليا فقط ، وانما هو حصيلة الصقل الدينى الذى تحققه النصوص المنزلة - كما أشرنا - أى أن الاستنتاج ليس استخراج معان جافة من أطر منطقية خاوية وانما هو تبين للحقيقة المنزلة وقد صورت بما يجعلها مناسبة الأساليب ثقافة اليونان .

وإذا كان الأمر كذلك فإن مضمون هذه الصياغات لابد وأن يكون ملتصحا بالواقع فهذه هى سمة الوقفة الفكرية الإسلامية . (١)

والالتحام بالواقع من أهم المميزات التى تجعل عمل المفكر المسلم فى مجال الدفاع عن العقيدة مثمرا . وقد تبينا عند الحديث عن منهج متكلمى الفترة الأولى ، حتى أواخر القرن الثانى الهجرى وكيف أن التحامهم بالواقع لحصر الآفات قد جعلهم يتبينون الداء فيجدون له الدواء - والأمر بالمثل بالنسبة لعلماء السنة ممن كان عليهم أن يواجهوا الفكر الفلسفى - فقد حرصوا أيضا على متابعة أفكار العباد لتعرف على خباياهم

(١) مدخل الى الفكر الإسلامى ١٩٨٤ بقلم كاتبة هذه السطور

فكان موقفهم البناء في تخليص العقيدة من الشوائب والعمل على تنقية العقول من أثر الأفكار المضادة لمقتضيات سلامة الفكر والنفس من أثر العنت والضيق ومن سوء الفهم وسوء العمل .

ولقد رأينا من تتبع المثال السابق كيف أن المتكلم يحدد المشكلة وهي « انكار اثبات رؤية آله بالإبصار في الآخرة » ثم يجمع الأدلة التي ساقها الخصم ومتابعة مدى صحة فهمه لها . ثم جمع النصوص المؤكدة للرأى الصحيح وشرحها مع بيان أسلوب فهمها وهو تطبيق أصول التفسير التي تلقى الضوء على معانى الألفاظ وتسمح بتقدير الحقيقة وهنا ننبه إلى أن الالتحام بالواقع يوجب في هذه الأيام عمل ما يسمى « بالمسح الاجتماعي » من خلال « بطاقات استطلاع رأى » تحدد اهتمامات الناس وفهمهم للحقائق وتقديرهم لأثر النص المنزل .

ثم بعد ذلك دراسة العينات وتوجيه البحث إلى تحديد الآفة كما ذكرنا - ثم تقديم ما يناسب من محاولات للقضاء على الملل والته في واحة الآراء الغير صائبة .

وهذا ما فعله دائما العلماء من أهل الكلام خلال العصور ولذلك نجد أن طبيعة الآفة الدينية تتغير من عصر إلى عصر - وقد يطول بقاؤها خلال العصور ويكون التغير في أسلوب معالجتها .

لذلك يصح لنا أن نقول ان ما يسمى بعصر الشروح الذي تميز بدراسة آراء كبار رجال العلم من المسلمين : فقهاء وأصوليين (أصول فقه وأصول دين) وأهل تفسير ورجال حديث وأهل لغة وغيرهم لم يكن يمثل تغيرا في موضوعات الطوم ولكن التغير كان في أسلوب شرحها حيث دخلت عناصر ثقافية مغايرة لما كان قبل ذلك .. فهذه الشروح ليست جذباء كما يظن البعض بل هي ثرية في بيان المكونات الذهنية لعقول أهل العصر الذين لا يعانون من مشاكل حول العقيدة ويدرسون كل مسائلها من أجل التثقف ، أى أنهم يتناولون هذه الموضوعات كترف ذهني يمثل ثقافة وليس كمشكلة تحتاج الى الضبط والتحليل .

فمثلا اذا ما رجعنا الى شرح العقيدة الطحاوية ^(١) وقارنا بين النص الاصلى وشرحه نجد إضافات عديدة في الشرح تؤكد أن الشارح ينتمى إلى عصر غير عصر صاحب النص وله حضور في مجال الدفاع عن العقيدة من خلال تعليقاته على الموضوعات الواردة في المتن وهذه التعليقات تقدم مادة غزيرة عن متطلبات أهل عصر الشروح ، وكأن النص الاصلى ما هو إلا « ورقة عمل » وعلى الباحث المعاصر أن يكشف عن رأيه فيما ورد بها .

(١) شرح العقيدة الطحاوية وهو نص يدرس حتى يومنا هذا بالجامعات الفينية لترائه وتنوع مضمونه .

والأمثلة على ذلك متعددة .

الأمر الذي يوجب على المتخصص في دراسة علم الكلام ومناهجه ، أن يقف وقفة علمية من كل ما يوجد من شروح فريما يكون في المساهمة في تصنيف بعض المكتبات فائدة علمية كبرى تزيد من رصيد كتب التخصص في العصور الوسطى .

ثم إنه بالإضافة إلى أن دراسة الشرح لها فائدتها بالنسبة للتعرف على أبعاد فكر أهل العصر الشارح ، فإن الوقفة من الشروح قد ترتبت عليها فائدة أخرى فقد ولدت في نفوس الناس نظرة تمعن تأن عند الخاصة والعامة فالكمل أصبح يهدف إلى التعرف على معالم دراسة تراثية متمثلة في هذه المتون وإن كان التعليق عليها يحمل معالم نظرة معاصرة كما أشرنا ، فهل نسمى هذا ركودا كما أشار البعض ؟ أم هو عمل دراسي صامت لا ينبع من مشكله حية ولكن من آراء تحليلية والمنهج في هذه الشروح لا يختلف عن منهج السلف الصالح . من حيث ضرورة الاعتماد على أصول التفسير في تبين دلالة الآيات الكريمة والسنة النبوية الشريفة .

لقد كان الشروح فرصة لرفع مستوى الأذهان وليس لركودها ، كما ادعى البعض إذ أن الشرح لم يكن داعية لآراء أصحاب المتون ، ولكن كان في كثير من الأحيان يهاجم ويرفض ، ومعياره أسس منهج أهل السنة والجماعة .

فالشروح تمثل آراء حرة مستتيرة بالترشيد الرباني حققت ثقافة إسلامية حقيقية مع آراء أصحاب هذه المتون .

والآن إذا ما وقفنا مع أحوال الحياة الثقافية في وقتنا الحاضر ، نجد أن الالتحام بالواقع قد تلاشى لفترة طويلة خلال هذا القرن ، وإن كان التعمق في الدين قد واصل مسيرته داخل جدران دور العلم الدينية . وهذا يعني أن المتفكرين في الدين قلّة وأن جموع الناس أصبحت بعيدة عن العلم بمتطلبات الشريعة الفراء - أي أنه أصبحت توجد هوة أو فجوة بين عقول الناس ومفاهيم دينهم الحنيف وهذه الفجوة لم تكن نتيجة تقاعس رجال أحد الجانبين : من رجال الدين أو عوام الناس ولكن هي فجوة خلط لوجودها المفترضون من أهل الاستعمار الأجانب والتابعون لهم من العرب ونجحوا في إيجادها في أغلب البلدان الإسلامية وهذه الفجوة بين العقيدة والعلم بتفاصيلها والعمل بترشيدها كانت سببا في تبني مفهوم ليس هو من الإسلام في شئ وهو مفهوم فصل الدين عن العلم .

ثم لما بعدت العقول عن العقيدة بشقيها النظري والعلمي وجد الناس أنفسهم في حالة خواء عقلي ونفسي ، فأتجه كثير منهم إلى ما قدم لهم من بدائل تمثلت في مذاهب

فلسفية خاوية من العقيدة المنزلة : قرأنا وسنة ، ويعيدة كل البعد عن متطلبات معيشة
الناس في مجتمعنا وظهرت محاولات جذب إلى الغرب وأخرى إلى الشرق .
الأمر الذي يجعل دراسة هذه المحاولات ضرورة : دينية وثقافية وعلمية واجتماعية .
ويصبح لكل عالم لدية وعى بأسس الشريعة وأحوال الناس ودور في نداء الأزمات الذهنية
والخلاقية والتربوية على مختلف المستويات الاقتصادية والعلمية والدينية وكل ذلك من
خلال نشر الوعي بأسس الشريعة الإسلامية في النظر والعمل .

قضية تجديد أصول الفقه

د. علي جمعة محمد

الحمد لله ، والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله وعلى آله وأصحابه ومن والاه .
وبعد .

فهذا بحث حول قضية تجديد أصول الفقه ، وهو بحث رصدى أكثر منه نقدياً ، فهو يرصد الاتجاهات التي دعت إلى التجديد أو كانت تحت هذا العنوان ، سواء أكانت علي حساب أم خطأ ، أو كانت على هدى أو ضلال ، وإنما هي تنبيهات وجمع لاتجاهات ظهرت تحت هذا الاسم تثير الفكر ، وتدعو العلماء إلى بحثها ونقدها بل ونقضها إن لزم الأمر ، وإن رأى ضرورة ذلك ، فليس كل بدعة يتصدى لها فقد يكون في الرد عليها نشرها ، وليس كل ضلالة تحتاج إلى الاشتغال بها .
وفي الختام تكلمت عن رؤية مبدئية لدارس الأصول حتى تكون متطابقة لدراسات أخرى أعمق وأشمل وحتى يتمكن نقد ما يحتاج إلى نقد مما ورد في بحثنا هذا بتفصيل أتم إن شاء الله تعالى .

تجديد أصول الفقه مسألة لها تاريخ ، ويتتبع هذه القضية نجد أنها قد أخذت صوراً متعددة منها ما يعود إلى الشكل ، ومنها ما يعود إلى المضمون وهذا منه ما يعود إلى الإضافة ومنه ما يعود إلى تغيير الهيكل حتى تصل إلى شيء من تغيير المضمون ومنه ما يعود إلى تعميق البحث ومنه ما يعود إلى توسيع المجال والاستخدام إلى غير ذلك مما ستراه مفصلاً في بحثنا هذا .

-١-

أولاً : بدأت الدعوة إلى تجديد أصول الفقه منذ زمن ليس بالقصير ضمن الدعوة إلى تجديد العلوم بصفة عامة ، فقد رأينا كلمة تجديد تظهر عند رفاة الطهطاوى في كتابه (القول السديد في التجديد والتقليد) الذي طبع بمصر سنة ١٢٨٧ هـ في حياته وقبل وفاته بثلاث سنوات وإن كان هذا العنوان هو الذى ظهر في المقالات التي نشرها في جريدة الروضة إلا أنه نشر في صورة كتاب تحت عنوان القول السديد في الاجتهاد والتقليد .

ثانياً : ثم برزت دعوة تجديد الأصول بخاصة في أوائل القرن العشرين على يد مدرسي مدرسة القضاء الشرعى ودار العلوم ، وكان المعنى بالتجديد هو تجديد

الأسلوب وطريقة العرض فآلف الشيخ محمد الخضرى من مدرسى القضاء الشرعى كتاب (أصول الفقه) وطبعه عام (١٩١١م - ١٢٢٩هـ مطبعة الجمالية) وكان درسه بتلك المدرسة ابتداء من سنة ١٩٠٦ . وكان الشيخ الخضرى قد أشار فى آخر كتابه (تاريخ التشريع) إلى عدم جدوى التدريس بطريقة المتون والحواشى التى تجعل التلميذ وشيخه سواء لا فرق بينهما إلا كثرة الفروع فى رأس هذا عن ذلك .

على أنه قد ألف قبل ذلك وانفس الغرض ولكن بصورة مختصرة سلطان محمد على المدرس بدار العلوم (خلاصة الأصول) سنة ١٢٢٤هـ (١٩٠٦م) والذى طبع بمطبعة الواظ بالقاهرة ثم تواتت المجهودات فى هذا الطريق فآلف محمد بك إبراهيم وعبد الوهاب خلاف ومحمد أبو زهرة وغيرهم فى النصف الأول من القرن ، ثم جاءت جهود رجال الأزهر خاصة بعد دعوة الشيخ محمد محمد المنى لعلماء كلية الشريعة إلى التأليف . وعدم الركون إلى تدريس القديم من المتون والشروح . ومع قانون ١٠٢ لسنة ١٩٦١ الخاص بإعادة تنظيم الأزهر وإنشاء جامعته كثرت الرسائل العلمية والكتب المستقلة والميسرة من علماء الأزهر فى هذا الفن بما يشكل مكتبة متكاملة فى جميع موضوعاته الموروثة ، كما ساهم الحقوقيون من تلامذة خالف وأبى زهرة وطبقتهم فى ذلك مساهمة كبيرة .

وهذا النوع من التجديد لم يلق اعتراضاً قوياً من المشتغلين بالأصول ، على أن كثيراً من العلماء شككوا فى جوعاه ، ورأوا أن الدراسة والكتابة المرتبطة بالكتب الموروثة أكثر دقة وعلماً فسار اتجاه مواز لذلك الإتجاه الأول وآلف فى هذه الفترة من أوائل القرن الحالى الشيخ عبد الله دراز حاشية على شرح العضد على ابن الحاجب بعنوان (تحقيقات شريفة) هي ألفز فى العبارة والمناقشة من الشرح نفسه على صعوبته المشهورة . والشيخ يوسف المرصقى له كتب فى حواشى على الكتب القديمة المقررة فله بنية المحتاج شرح مقدمة الأسنوى للمنهاج ، وحاشية على كتاب التحرير وغيرهما كذلك الشيخ النجار له حاشية على الأسنوى فى كتاب القياس والشيخ محمد بخيت المطيعى الذى له حاشية كبيرة على الأسنوى فى أربعة مجلدات وهكذا حتى نصل إلى الشيخ محمد أبى النور زهير (ت ١٩٨٧) والذى له كتاب يعد حاشية فى أربعة مجلدات أيضاً على شرح الإسنوى إلا أنها أقل الغزاً بل يمكن أن يقال إنها سلسلة العبارة واضحة البيان بشكل لافت للنظر سماها (مذكرة فى أصول الفقه) .

ويلخص هذا الاتجاه ويزكيه الدكتور محمد عبد اللطيف فرفور حيث يقول :

هذا الذى أقدمه على استحياء لا أزعم فيه أنى جئت بجديد وهل فى أصول الفقه اليوم بعد كتابات فحول الأقدمين من جديد ؟ بل كل ما هو منى فى وجيزى هذا

التبسيط مع التحقيق للمسائل العلمية ، والرجوع في النقول إلى أمهات المصادر بقدر
الوسع والطاقة ، وفوق كل ذي علم عليم (١) .

ثم يقول : إن التجديد في الكتابة المعاصرة في هذا الفن ألا وهو أصول الفقه ينبغي
أن يكون في التحقيق العلمي للمسائل وعرض القضايا الأصولية عرضاً موضوعياً
مبسّطاً قريب المأخذ وهو ما سعت إليه (إنتهى) (٢) .

وشائع بين علماء الأزهر أن القسمة العقلية للأراء الأصولية قد انتهت فلا مزيد ولا
رأى جديد في مسائل الأصول حيث قد قيل كل ما يمكن أن يقال فما من رأى يظنه
صاحبه جديداً وتكون له وجاهة إلا سنده عند الأقدمين .

- ٢ -

على أن هناك من ادعى خلاف ذلك وناذى بالتجديد بأسلوب آخر وهو أن يأتي في
مسائل الأصول برأى لم يسبق إليه أو على الأقل لم نره فيما بين أيدينا من كتب
الأصول.

أولاً : ومثال ذلك ما ذهب إليه العلامة المحدث عبد الله الصديق الغماري حيث يقول
في كتابه سبيل التوفيق ص ١٣٦ :

ذكر بعض ما حررته من الفوائد ومنها ما لم أسبق إليها .

منها أني فرقت بين دلالة الاقتران ، التي اشتهر بين العلماء أنها ليست بحجة ،
وجعلتها نوعين : نوع ليس بحجة باتفاق وهو أن تقترن أفعال متعاطفة أو تكون داخلة
تحت أمر عام أو بالواو أيضاً مثل خمس من الفطرة . . الحديث (٣) .

فلا يدل ذكر الختان فيها على أن غيره واجب كالختان .

ولا يدل ذكر السواك فيها على أن غيره ليس بواجب كالختان فهذه الدلالة ضعيفة
باتفاق .

النوع الآخر : أن يقترن أمران في نهى ، نحو نهى عن كل مسكر مفتر (٤) ، فهذه
الدلالة حجة في تحريم المفتر مثل الخمر لأنهما اندرجا تحت نهى يخصهما .

وانظر توضيح هذه الفائدة في آخر كتابي واضح البرهان .

(١) انظر الوجيز للدكتور محمد عبد اللطيف فرغور ص ٦

(٢) انظر الوجيز ص ٦

(٣) الحديث رواه البخاري ومسلم والترمذي عن أبي هريرة وقال الترمذي : حسن صحيح .

انظر صحيح البخاري بحاشية السندي ٢٨/٤ صحيح مسلم بشرح النووي ١٤٦/٢ من الترمذي ٨٥/٥

(٤) الحديث رواه أحمد وأبو داود عن أم سلمة رضي الله عنها انظر مستدرك الإمام أحمد ٢٠٩/٨ وسنن أبي داود ٣٢٩/٣

- ومنها أنني بينت ما ينسخ من الأحكام وما لا ينسخ منها .

فقلت الذي ينسخ من الأحكام هو الواجب والحرام والمباح ، وأن المندوب لا ينسخ ورددت على بعض المالكية الذي زعم أن الركعتين بعد أذان المغرب وقبل الصلاة كانت مشروعة ثم نسفت ، فبينت أن هذا القول غلط لأنه فضيلة ، والفضائل لا تنسخ ، والمكروه أيضا لا ينسخ لأنه تابع المندوب .

- ومنها أنني ذكرت أن الشيء قد يحرم ويباح مرتين ، وأكثر ، مثل نكاح المتعة . قد نسخ تحريمه مرتين أو ثلاثة ثم نسفت إباحته إلى الأبد .

- أما الواجب فإنه إذا نسخ لا يعود واجبا أبدا ، وهذا لم يقله أحد قبلى .

وهاتان الفائدتان مذكورتان فى كتابى الصبح السافر فى تحرير صلاة المسافر .

- ومنها أن ابن حزم أكثر فى كتابه المحلى من إلزام خصومه بالقياس ، مع أنه لا يقول به ، وتبعه مقلوه فى المغرب .

فقررت أن المعلوم عند علماء الجدل أن العالم لا يلزم خصمه فى المناظرة إلا بما يعتقد ويذهب إليه ، ولا يجوز أن يلزمه بما لا يذهب إليه ، لأن الغرض من المناظرة عند علماء الجدل الوصول إلى الحق من أحد الطرفين . وليس الغرض الإلزام للمخاصم فقط.

وهذه الفائدة نبهت عليها فى رأى القويم .

- ومنها أنني نبهت على أن نسخ التلاوة والذى أجمع عليه الأصوليون ليس بجائز ، بل هو مستحيل عقلا ، وكتبت فيه رسالة (نوق الحلاوة) وهى مطبوعة .

وقد خالفنى فى رأىى هذا بعض العلماء تقليدا لما عرف عند الأصوليين وأنى مستعد لوافقهم بشروط :

١ - أن يثبتوا أن تلك الآيات ثبتت قرآنيتهما بالتواتر وهذا غير موجود قطعا .

٢ - أن يبينوا الحكمة من نسخ التلاوة بعد وجودها فى القرآن .

٣ - أن يجيبوا عن قول الله تعالى : ﴿ لا تبدل لكلمات الله ﴾ انتهى .

وإنما ذكرنا هذا النوع لأنه لا يصدر إلا عن مجتهد أو من قارب الاجتهاد ولأنه يتكلم فى الأصول لا عن الأصول ، وهو نوع حرى بالتشجيع حتى نصل إلى قواعد محررة محققة فى ذلك العلم^(١).

(١) ومن الجديد بالذكر أن تقي الدين التبهاني فى كتابه الشفعية الإسلامية ج ٢ ص ٢٦٨ الخاص بوصول اللغة يقول بما قاله الشيخ عبد الله الغماري فى عدم نسخ التلاوة خاصة بل لغة سابق عليه ولم يرد .

ثانياً : وممن تعرض لبعض مسائل أصول الفقه عبد العال الجابري في كتابه لانسخ في القرآن^(١) فأنكر النسخ كله برمته وهذا الإنكار التام لم ينقل إلا عن أبي مسلم الأصفهاني المعتزلي وقيل أن مذهب أبي مسلم لم يخالف ما عليه أهل السنة وعلى ذلك فرأى عبد العال جديد تماماً . يقول محققا شرح الكوكب^(٢) :

« لقد اضريت القول عن أبي مسلم الأصفهاني في مسألة جواز النسخ وعدمه ، فحكى عنه منع النسخ بين الشرائع ، ونقل بعضهم عنه منع النسخ في القرآن الكريم . وتحقيق مذهب أنه لم يخالف جمهور أهل السنة القائلين بجواز النسخ عقلاً وشرعاً في الحقيقة ونفس الأمر ، ولكنه خالفهم في اللفظ والمصطلح .

قال المحلى في (شرح جمع الجوامع)^(٣) : (النسخ واقع عند كل المسلمين ، وسماه أبو مسلم الأصفهاني من المعتزلة تفضيلاً لأنه قصر الحكم على بعض الأزمان ، فهو تخصيص في الأزمان كال تخصيص في الأشخاص .

ف قيل : خالف في وجوده حيث لم يذكره باسمه المشهور فالخلف الذي حكاه الأمدى وغيره عنه من نفيه وقوعه ، لفظي ، لما تقدم من تسميته تخصيصاً) .

وقال السبكي في كتبه (رفع الحاجب)^(٤) : (وأنا أقول : الإنصاف أن الخلاف بين أبي مسلم والجماعة لفظي . وذلك أن أبا مسلم يجعل ما كان مغياً في علم الله تعالى كما هو ، مغياً باللفظ ويسمى الجميع تخصيصاً ، ولا فرق عنده بين أن يقول « ثم أتوا الصيام إلي الليل »^(٥) وأز ، يقول : صوموا مطلقاً ، وعلمه محيط بآيته سينزل : لا تصوموا وقت الليل ، والجماعة يجعلون الأول تخصيصاً والثاني نسخاً ، ولو أنكر أبو مسلم النسخ بهذا المعنى لزمه إنكار شريعة المصطفى صلى الله عليه وسلم ، وإنما يقول كانت شريعة السابقين مغياً إلى مبعثه عليه الصلاة والسلام . وبهذا يتضح لك الخلاف الذي حكاه بعضهم في أن هذه الشريعة مخصصة للشرائع أو ناسخة ، وهذا معنى الخلاف^(٦) .)

ثالثاً : وممن عالج أيضاً بعض مسائل علم الأصول بطريقة جديدة في تناول والتطبيق الدكتور أحمد حمد^(٧) حيث أثار سؤالاً (... هل دراسة الإجماع مجدية من

(١) انظر لانسخ في القرن / عبدالمتعال الجابري .

(٢) انظر شرح الكوكب المنير د . محمد الزحيلي . والدكتور نزيه حماد ٥٢٢/٢ هامش (٢) ط مكة

(٣) انظر شرح المحلى علي جمع الجوامع مع حاشية البنلني ٨٨/٢ .

(٤) انظر رفع الحاجب من مختصر ابن الحاجب السبكي مخطوط بدار الكتب المصرية ١٢٢/٢ ب .

(٥) سورة البقرة / ١٨٧ .

(٦) وانظر تحقيق الدكتور محمد حسن هيتو للمسألة في هامش التمهيد للشيرازي ، ص ٢٥١ .

(٧) انظر الإجماع بين النظرية والتطبيق للدكتور ، أحمد حمد ، ٨٥/٥ .

الناحية العملية حيث يؤخذ به في تقرير الأحكام وإصدار التشريعات ووضع القوانين ويبقى مصدرا من مصادر الشريعة يطبق كما كان يطبق في عهد الصحابة رضوان الله عليهم؟ أو تكون دراسته مجرد نظرية ظهرت وإنما تعذر الآن تطبيقها إلا أن فيها على كل حال غداء عقلياً وثروة فكرية) .

ثم يقسم بحثه إلى قسمين :

الأول : الإجماع في نظر الأصوليين .

والثاني : الإجماع في مجال التطبيق .

ويقول أما القسم الثاني فقد سرنا فيه على منهج آخر هو إلى التجديد ^(١) أقرب منه إلى التقليد حيث عالجتنا قضايا في الإجماع تعتبر غير مسبقة أو مطروقة .
واليك فهرسا لذلك القسم وموضوعاته التي بحثها :

القسم الثاني

الإجماع في مجال التطبيق

تمهيد :

- الأمة مصدر السلطات / الغرب المقهور / صدق الحقيقة / الفكرة والنظام إسلاميان / من أول الأمر / فترة حضارة / النصوص إلى الأبد / تميز الأمة بالإجماع / شمول النظرة أسلم / ركيزتان لخيرية هذه الأمة / الحكم ومعدن الأمة / مجتمع الحرية / الفرد والأمة / الفرد في مفهوم فلاسفة الغرب / الجمع بين الحسنين / عناصر السوء / التخصصات والفقهاء / الفقهاء والأمراء / منهجنا في هذا القسم.

الفصل الأول

تعريف الإجماع

عناصر التعريف :

١ - اتفاق / فقهاء / الأمة / على أمر هام .

(١) في نسختي وهو الطبعة الأولى بدار القلم بالكويت سنة ١٩٨٢ التحديد بالماء المهمة وأظنها التجديد لمقابلتها بالتقليد والدلالة ما بعدها على ذلك .

الفصل الثاني

معالم الإجماع في الأمة

العادة / العرف / المثل / الحكمة / الشهرة / الاستقاضة / ما عليه العمل .

الفصل الثالث

عهد أبي بكر الصديق / عهد عمر بن الخطاب / عهد عثمان بن عفان / عهد علي بن أبي طالب .

الفصل الرابع

أنواع الإجماع

الإجماع التام والإجماع الناقص / الإجماع الحضورى والإجماع الرسانلى
والإجماع السكوتى / الإجماع التقريرى والإجماع الاجتهادى / الإجماع الدائم
والإجماع المؤقت / الإجماع العام والإجماع الملقى / الإجماع الإيجابى والإجماع
الاختيارى / الإجماع اللازم والإجماع الجائز .

الفصل الخامس

أركان الإجماع

الركن الأول:

المجمعون / شروط المجمعين / مجالات المجمعين / اختيار المجمعين / الذميون
والمجمعون / لائحة المجمعين .

الركن الثانى:

الحكم المجمع عليه / الأمور الاعتقادية / الأمور العقلية الأمور العادية / أحكام
العبادات / أحكام الأسرة / أحكام القضاء والبيئات / أحكام الحدود والجنايات /
أحكام الجهاد / أحكام الأطعمة / أحكام الإمامة .

الركن الثالث:

مستند الإجماع

الفصل السادس

صعوبات في طريق الإجماع

اختلاف مناهج التفكير بين الفقهاء / اختلاف مناهج التفكير بين المتكلمين
والمتصوفين / اختلاف الاتجاهات السياسية / الأقليات غير المسلمة
إمكان العلاج .

الفصل السابع

قواعد الإجماع

الفصل الثامن

الإجماع عند غير المسلمين

خاتمة :

نقاط ثلاث / الاحتمال الأول / الاحتمال الثاني / مناخ الحق ومناخ الباطل /
السنة السيئة والسنة الحسنة / وزر السنة / دعاة السوء / حراس المجتمع / مكانة
هؤلاء الحراس / الحكام والحراس / بالغ الازدهار في السلم / بالغ الانتصار في
الحرب / الدستور والحراس / هكذا تحقق فضل الأمة .

لقد أثار د. حمد من القضايا الكثير ابتداءً بالتعريف وانتهاءً بالمسائل والأحكام بل
والقواعد وأعتقد أن كثيراً منها لا يسلمها له علماء الأصول وستختلف مواقفهم منها
بين الرفض الشديد والقبول الحذر .

وعلى كل فهو كتاب جدير بالمناقشة والفحص ولم يحدث حتى تاريخه أن رد عليه
أحد من الناس ، بل إن الكثيرين من الدارسين والباحثين لم يقرأوه ، ومنهم من لم
يسمع به .

- ٢ -

وبطريقة ثالثة في التجديد نرى في الأربعينات دعوى الشيخ عبد الجليل عيسى
يتكلم عن أحد مباحث أصول الفقه المهمة وهو حجة السنة ، ودعا الشيخ إلى إعادة
النظر في هذا الباب في كتابه (اجتهاد الرسول) ، والذي كان له أثر كبير في الأوساط
الدينية والأدبية ، ثم في السبعينات عبد المنعم النمر في كتاب (السنة والتشريع) ورد
على هذا الاتجاه كثير منهم الشيخ عبد الغنى عبد الخالق في كتابه الممتع ، (حجية
السنة^(١)) ، حيث أثبت إجماع المسلمين على حجية السنة بجميع فرقهم .

(١) طبع طبعتمين الطبعة الأولى ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٦ م والطبعة الثانية ١٤١٣ - ١٩٩٢ هـ دار الوفاء للطباعة والنشر والمعهد
العالي للفكر الإسلامي ..

ولقد رأينا بعد ذلك محاولات بعضها تنظيري وبعضها عملي لإنكار حجبة السنة وكانت النتائج من الخطورة بمكان قوى جانب القائلين بالحجبة لما رآوه من ضياع الدين بإضاعة السنة .

فلقد برز أحد غير المتخصصين واسمه محمد نجيب وكان يشغل مدير عام هيئة التليفونات وكون جمعية أنصار القرآن وألف كتباً كثيرة أكبرها اسمه (الصلاة) حيث أنكر السنة إنكاراً تاماً ودعا إلى عشر صلوات في اليوم والليلة في كل صلاة ركعتان السجود فيها قبل الركوع من غير تشهد . . إلخ ما هدف به .

ثم آل حاله إلى إنكار الإسلام فالأنيان ، ومات في الستينات . إن إنكار السنة والالتزام بهذا الإنكار وإخراجها عن حيز الحجية - يؤدي حتماً إلى إبطال الشريعة كما حدث في تجربة محمد نجيب هذه بل إنه يؤثر على منهج فهم القرآن نفسه بل فهم اللغة العربية فلا أرى مضيعة الوقت أن تدرس تلك التجربة ، دراسة علمية واسعة كبيان كيف يضل العوام وكيف يؤدي إنكار المصائر إلى ضياع الشريعة وإلى ضياع المنهج أيضاً والله من وراء القصد .

- ٤ -

غير أن هناك من يشكك بثبوت السنة لا بحجيتها وهم درجات في ذلك فمنهم أحد علماء الأزهر من غير المدرسين وهو محمود أبو رية في كتابه (أضواء على السنة المحمدية) والذي تعرض فيه لجرح أبي هريرة رضى الله عنه واتهمه بالكذب وردّ عليه في أكثر من عشرة كتب ، وكذلك وبصورة أخف كثيراً الشيخ محمد الغزالي من مدخل مختلف بكتابه (السنة بين أهل الحديث وأهل الفقه) وكتاب د. يوسف القرضاوي (كيف نتعامل مع السنة) حيث يمكن أن يقال إن التعامل مع ذلك المصدر يجب أن يحذر من جانب الثبوت لا يمكن أن يقال إن التعامل مع ذلك المصدر يجب في القواعد الحاكمة على صحة الثبوت من عدمه ، فمنهم من يقدح في الرواية الأصلية للصحابي ومنهم من يعرض الأمر على القرآن وثالث على المعقول ورابع على مدى تحقيق المصالح من جراء الالتزام بالحديث فإذا أردنا تفصيل القول على هاتين الفئتين (٤.٢) فنقول :

أولاً : يرى الشيخ عبد الجليل عيسى أن اجتهادات الرسول غير ملزمة ، ويمكن مخالفتها وهذا يعني من الناحية العملية أن مصدر السنة قد ضاق من جهة الاحتجاج به وهذا أيضاً يتيح مساحة أكبر لإعمال القياس والفتوى بمقتضى الأصول العامة للشريعة والمقاصد الكلية ، وهو الأمر الذي يشابه من جهة ما كان عليه أصحاب الرأي حيث قلّت مروياتهم وكثرت أقيستهم وهذا في مقابلة أصحاب الحديث بمدرسة المدينة والذين كثرت مروياتهم فقل القول بالرأي عندهم ، ولكن ما نحن بصدد الآن لا يتعلق

بمسألة ثبوت السنة من عدمه كما كان عند الأوائل ، بل بعد ثبوتها هل هي حجة ؟ وهنا
تثار مجموعة من الأسئلة :

هل هي حجة في كل المجالات؟

هل هي حجة بجميع أقسامها ؟

هل هي حجة بجميع درجاتها ؟

هل هي حجة في كل الأزمان ؟

ونرى اختلاف الكاتبين والباحثين كثيرا في الإجابة عن هذا وبعضهم يعارض بعضا
فيها .

ثانيا : أما الشيخ أبيوريه فقد شكك في ثبوت المروى ولكن لا من قبيل الأسانيد أو
المتون بنقص ونقد من بعد الصحابة أو مخالفة النص الوارد لما هو أقوى منه نقلا أو
دلالة بل في الطعن في الصحابة أنفسهم مما صوروه بصورة المتعدي على رجال الله
كما هو مستقر في ضمير عموم المسلمين فأصبح كلامه علامة على غير الملتزم والمنتمى
للإتجاه الإسلامي .

ثالثا : أما الشيخ محمد الغزالي فإنه نحا منحى آخر غيرهما (١) وهو تطبيق
مساحة من علوم الحديث تُعد مهجورة في العمل وإن كانت مقررة في النظر ، وهذا هو
البحث بتأني ، وفهم ويبحث في المتون لمعرفة الشاذ المردود وقد يختلف معه المختلفون في
مدى صحة تطبيق تلك القواعد أو في إقرار وجود تعارض من عدمه ولكن سيظل كلام
الشيخ في إطار ومظلة القواعد المقررة الموروثة ، والتجديد هنا ليس تجديدا بالمعنى
المتبادر عند إطلاق ذلك اللفظ ، حيث قد يصل الشيخ إلى أحكام جديدة لكن بالمنهج
القديم وتحت سلطانه . . .

رابعا : أما الشيخ عبد المتعم النمر فيلخص رأيه في كتاب (السنة والتشريع) بعد ما
قدم كلام القدماء في تقسيماتهم للسنة ومدى حجية كل قسم في التشريع العام
للمسلمين حتى يصل إلى مقصود تلك المقدمة وهي جانب المعاملات في الفقه الإسلامي
فيقول :

« فمأذا عن أحاديث المعاملات ؟ »

وهنا يجدر بنا أن نتكلم عن أحاديث المعاملات كالبيع والشراء والإجارة . . . إلخ.
مما يتعلق بشؤون حياة الناس ، وتحقيق مصالحهم بشئ من التوضيح أكثر . .

ونتساءل : هل كل الأحايث التي صدرت عن الرسول صلى الله عليه وسلم في هذا
كانت بناءً عن وحى خاص بها ، أو كانت بناءً على نظرة الرسول لتحقيق مصالح الناس
في الجو الذي يعيشون فيه ؟ وبدون وحى خاص ؟

(١) انظر السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث للشيخ محمد الغزالي ط دار الشروق .

إن القرآن الكريم أشار إلى قواعد عامة في البيع والشراء ، والرهن والتجارة ، ولكن لم يتعرض لتفصيلاتها هي أو غيرها .. وما كان من الممكن ذلك ، إذ أن النصوص - مهما كثرت - تنتهي ، بينما أحداث الحياة لا تنتهي ، ولا يمكن أن ينزل الوحي بكل المعاملات واحدة ، واحدة . وينص على الموجود وغير الموجود منها في زمن نزوله .

وبناء على هذا أخذ الرسول صلى الله عليه وسلم يصرف أمور الحياة من حوله ، على ضوء هذه القواعد ، لتحقيق مصالح المجتمع من حوله وتيسير حياته . . .

وقد جاء الرسول والناس يتعاملون بمختلف أنواع المعاملات جريا وراء مصالحهم ، فنظر إليها بالمنظار الإسلامي العام ، فقبل منها ما قبل ، ورفض ما رفض ، وعدل ما عدل بتفكيره واجتهاده . . لتحقيق مصالح الناس كما يراها . . .

فالقراض والمضاربة مثلا كان نظاما معمولاً به في الجاهلية ، وظل حتى وجده الرسول صلى الله عليه وسلم في المدينة ، ونظر إليه على ضوء المصلحة والقواعد العامة ، فتركه كما هو يتعامل الناس به دون حرج . . وهو موجود في كتب الفقه الآن على الأسس التي كان عليها في الجاهلية . . على اعتبار أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد أقره .

وقد رفض كل معاملة فيها ربا ، أو فيها غرر غالب ، لأن ذلك جاء نصا في القرآن من جهة ، ويتعارض مع المصلحة العامة ، ويحدث نزاعا من جهة أخرى . .

ونرى أن نذكر هنا بعض الوقائع التي تنطق باجتهاد الرسول صلى الله عليه وسلم القائم على توجيه المصلحة وقطع النزاع بين الناس . . ونستمد ذلك كله مما ورد من أحاديث صحيحة .

ثم أخذ في سرد أدلته . انتهى ما أردته منه . .

ويمكن أن نطلق على هذا الاتجاه : تضييق السنة وهو اتجاه مرفوض تماما من جمهور علماء الشريعة اليوم ، ويعتمد على الدعوة إليه كثير من المفكرين المسلمين ويقولون إن فيه كثيرا من السمة وأسباب مرونة التشريع الإسلامي .

خامسا : ويأتي د. يوسف القرضاوي ليلقي مزيدا من الضوء على المسألة ولكن بمعالم وضوابط كما ذكر في عنوان الكتاب (كيف نتعامل مع السنة النبوية معالم وضوابط) ولكن بطريقة لا تعدو في الواقع ونهاية الأمر إلا من قبيل الدعوة إلى حس تطبيق القواعد الموروثة .

وهناك دعوى أخرى على مستوى آخر لتجديد أصول الفقه برزت في السبعينات تدعو إلى (إعادة هيكلة أصول الفقه) مرة أخرى عند د. حسن الترابي ، د. طه جابر ، د. جمال الدين عطية ، د. سليم العوا وغيرهم وهؤلاء مختلفون تماما في تصور التجديد المراد .

أولا محسن الترابي يقول :

« لابد أن نقف وقفة مع علم الأصول تصله بواقع الحياة لأن قضايا الأصول في أدبنا الفقهي أصبحت تؤخذ تجريدا^(١) . . . ثم يقول

ثم إن العلم البشري قد اتسع اتساعا كبيرا وكان الفقه القديم مؤسسا على علم محدود بطبائع الأشياء وحقائق الكون وقوانين الاجتماع مما كان متاحا للمسلمين في زمن نشأة الفقه وازدهاره ، ثم العلم النقلي الذي كان متاحا في تلك الفترة فقد كان محدودا أيضا مع عسر في وسائل الاطلاع والبحث والنشر بينما تزايد المتداول في العلوم العقلية المعاصرة بأقدار عظيمة وأصبح لزاما علينا أن نقف في فقه الاسلام وقفة جديدة لنمسخر العلم كله لعبادة الله ولنعقد تركيب جديد يوحد ما بين علوم النقل التي نتلقاها كتابة ورواية قرآنا محفوظا أو سنة يقيمها الوحي وبين علوم العقل التي تتجدد كل يوم وتتكامل بالتجربة والنظر^(٢) .

ثم يقول علم الأصول التقليدي الذي نلتهمس فيه الهداية لم يعد مناسباً للوفاء بحاجتنا المعاصرة حق الوفاء لأنه مطبوع بأثر الظروف التاريخية التي نشأ فيها بل بطبيعة القضايا الفقهية التي كان يتوجه إليها البحث الفقهي . . . »^(٣) .

يفهم من هذا أن مسائل أصول الفقه ينبغي أن تتغير حيث تغيرت ظروف عصرنا عن العصور السابقة ، ونلاحظ أن الكلام حتى الآن إنما هو (عن) أصول الفقه وليس (في) أصول الفقه ، فلم يظهر لنا د. الترابي ما هي المساحة التي ينبغي تغييرها من الأصول وما هي المسائل التي يجب تركها وما هو أثر ذلك كله في الفقه .

فأصول الفقه علم له استمداده من علوم ثلاثة وهي اللغة العربية وعلم الكلام والفقه بالأحكام الشرعية ومن هذه العلوم استمد أصول الفقه ، والقضية الحرجة أن مسائل اللغة نقلية بمعنى أنها قد أنشئت وانتهت عند حد إنشائها ، فلا دخل لها في وضع جديد للألفاظ بإزاء المعاني ولا بدلالات التراكيب ولا بما تقتضيه من مفاهيم ، كما أن

(١) انظر تجديد أصول الفقه للمكتوب حسن الترابي ص ٧ الفار السعوية .

(٢) انظر تجديد أصول الفقه الترابي ص ٩ .

(٣) انظر تجديد أصول الفقه الترابي ص ١٢ .

مقررات علم الكلام من وجود المعجزة للنبي صلى الله عليه وسلم وتحليل الأحكام وهامية الله سبحانه وتقدم صفاته ومثل هذه المباحث لا علاقة لها بتطور الأحداث ، وليس لذلك التطور والتغير أثر فيها ، وإن حدث وتبنى الفقه في أي عصر منحي معين في تلك المسائل، اضططر حتى لا يكون محكما للهوى ، وحتى يكون كلامه متسقا بفضه مع بعض أن يتبنى اتجاهها معنا في الأصول فمثلا إذا توصل الفقيه إلى أنه لا يجوز استنباط معنى من النص يكرر عليه بالبطلان وكان هذا مستندا إلى دلالات الالفاظ والتراكيب على المعاني ومستندا أيضا على فهمه عن حاكمية الله وتطيل أحكام الله بالمصالح بل ومعنى المصلحة وأنها ينبغي أن تكون شرعية . . إلخ . إذا كان الأمر كذلك فإن هذا الفقيه لا يتأثر ، لا في السابق ولا الآن بالواقع ، بل إن هذا الذي توصل إليه يرى أنه هو ما ينبغي أن يكون ويرى أن ذلك هو معنى تطبيق شرع الله وإن تبني الفقيه تلك القضية فإنه يرفض استنباط مقاصد وأهداف من النصوص إذا أردنا أن تطبق تلك المقاصد كرد على أصل النص بالبطلان ، فإذا جاء النص بوجوب إخراج شاة في كل أربعين شاة فلا يجيز هذا الفقيه أن يقال : إن المعنى في إيجاب الشاة إنما هو إغناء الفقير وإغناؤه بالنقد أتم ، وحينئذ يجوز إخراج القيمة ، لأن استنباط ذلك من وجوب الشاة يؤدي إلى عدم وجوبها لجاز الانتقال إلى القيمة على هذا التقدير (١) .

إن دعوة الدكتور الترابي غير واضحة المعالم وذلك أنه تكلم (عن) المسألة ولم يتكلم في المسألة في هذا الكتاب والدكتور الترابي عمل آخر غير منشور .

ثانيا : على أن د. سليم العوا قد خطا خطوة أخرى حين نشر في مجلة المسلم المعاصر في عددها الافتتاحي (ص ٢٩ - ٥٠) مقالة بعنوان السنة التشريعية وغير التشريعية تكلم فيها في صميم المسألة بالتفصيل ، فانظر إلى الترابي (٢) ص ١٧ من كتابه تجديد أصول الفقه حيث يقول :

”كان أشهر عهد تشريعي رعى مصالح الأمة العامة رعاية شاملة بعد عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم هو عمر بن الخطاب رضي الله عنه وإن لم يكن الإمام عمر قد اتخذ لنفسه منهجا أصوليا معلنا في تشريعاته فإن لنا أن نستنبط من اجتهاداته المختلفة منهجا معينا يتسم بالسعة والمرونة .

وإلى العوا ص ٤١ من مقاله يقول :

وقد طال النزاع بين الفقهاء والمفسرين في تأويل فعله (٣) وتصحيحه .. ثم استفاض في استنباط معان من ذلك .

(١) راجع الشهيد الإسنوي تحقيق محمد حسن هيتو ، ط ، مؤسسة الرسالة ص ٢٧٤ .

(٢) كل ما هنا عن الدكتور الترابي إنما هو من خلال كتابه الصغير عن أصول الفقه وأهل كتابه الكبير يشمل علي رؤية أشمل وأوسع لطم الأصول ككل وليس كمقال الدكتور العوا الذي هو محدد في نقطة بعينها .

(٣) أي عمر بن الخطاب حين فتح الله علي المسلمين أرض العراق

إن العوا هنا أقرب إلى الواقع وإلى مدرسة أخرى سنتناولها قريباً في مسألة التجديد من التراثي الذي يدل مرئود كلامه وفحواه على أن الأصول الموروث يجب أن يتغير ، فكلام العوا معناه أنه يجب أن ينظر فيه ويتخير ما قد تبين لنا مع مرور العصور إنه مراد الله .

فالمسألة التي ضربناها مثالا يرى العنفة فيها أنه يجوز استنباط معنى من النص يؤدي إلى مخالفة ظاهر النص وهو مذهب معتمد بتدين به غالبية الأمة فيصبح كلام التراثي غير صحيح فأصول الفقه الموروث يمكن أن يكون مناسبا للوفاء بحاجتنا المعاصرة ، بون محاولة هدم العلم المستمد منها من لغة وكلام وفقه بل بتخير أو حتى استنباط جديد في إطار ذلك الاستمداد .

وعلى ذلك فتوصيف المشكلة مختلف بين هذين الاتجاهين فالتراثي يرى وجوب تغيير هيكل ذلك العلم والعوا يرى وجوب إعادة النظر في تطبيقاته وهما جد مختلفان .

ثالثا : أما د. جمال الدين عطية فقد قال (١) .

(أ) اختلف الأصوليون في تحديد مصادر الحكم الشرعي - مع اتفاقهم على الكتاب والسنة كمصدرين رئيسين ، ومع اتفاقهم على اعتبار الإجماع مصدرا واختلافهم في شروطه وإمكان وقوعه - وأقرب التقسيمات إلى تصوير مختلف الآراء هو التقسيم إلى المصادر الأساسية المتفق عليها ، والمصادر الثانوية المختلف عليها .

فالمصادر المتفق عليها (في الرأي الغالب بالنسبة للقياس) هي :

الكتاب / السنة / الإجماع / القياس / الاجتهاد

والمصادر المختلف عليها هي :

الاستحسان / الاستصحاب

الاستصلاح (أو المصلحة المرسلة)

العرف / شرع من قبلنا / مذهب الصحابي / عمل أهل المدينة / سد الذرائع / العقل .

(ب) ونرى بحث هذه المصادر من زاوية جديدة تفرق بين المصادر ومناهج التوصل إلى الحكم الشرعي في كل منها ، ولذلك نقتصر في هذا الفصل على بحث المصادر مرجئين البحث من كتب أصول الفقه ، مع زيادة الإضافات أو طرح الأسئلة التي تكمل تسلسل النظرية العامة .

(١) انظر النظرية العامة الشريعة الإسلامية للدكتور / جمال الدين عطية ص ١٨٩ ، ١٩٠ الطبعة

(ج) ونبعث المصادر تحت الأقسام التالية :

أولا : النقل: ويشمل ذلك : الكتاب ، والسنة ، وشرع من قبلنا .

ثانيا : أولو الأمر: ويشمل ذلك : الإجماع ، والاجتهاد ، وذلك في إطار تمييز التشريع عن التنفيذ عن القضاء .

ثالثا : الأوضاع القائمة إذا كانت صالحة ويشمل ذلك العرف والاستصحاب .

رابعا : العقل .

خامسا : البراءة الأصلية .

وهذا يعني أن التجديد عنده إنما هو في تقسيمات جديدة تتيح للفقهاء التوسع في المسألة أو الموضوع محل البحث وأن هذه التقسيمات الجديدة سيتولد منها فهم أعمق واستعمال لأداة الأصول أفضل مما يؤدي في النهاية إلى فقه متجدد خادم للموضوعات المثارة في عصرنا الحاضر وهذا الاتجاه منه يوازنه اتجاه معروف عنه في تكثيف التراث الإسلامي والسعى إلى جعله بين أيدي الباحثين بكل طرق التيسير من عمل قوائم بيلوجرافية إلى عمل مكانز وفهارس ومعاجم لعلم أصول الفقه وعلى ذلك يمكن أن يقال إن اتجاه التجديد عند د. عطية إنما يتمثل في إعادة الصياغات والتخيرات وخدمة مساحات من البحث الأصولي لم تخدم من قبل أو لم تصل إلينا هذه الخدمة على فرض وقوعها .

ووضح هذا المنحني والمعنى قوله عن التقسيم الفقهي^(١)

رابعا : مجموعات الأحكام الشرعية

(أ) درج الفقهاء على الكتابة في المسائل الفقهية مصنفة إلى أبواب الفقه المعروفة دون جمع الأبواب المتعلقة بموضوع واحد في قسم أو كتاب مستقل ، وما يرد في بعض الكتب من التصنيف إلى كتب ثم إلى أبواب ليس مطردا ولا مقصودا منه التصنيف المتبع حاليا في جميع العبادات والمعاملات والجزاء وغيرها وإن كانت هذه العناوين معروفة ومستعملة في بعض الكتب . ونظرا لاتساع المادة الفقهية ولضرورات الدراسات المقارنة بين المذاهب الفقهية وبين القوانين الوضعية والعلوم العصرية الأخرى فقد اتجه الكاتبتون المعاصرون إلى اتباع التقسيمات الكبرى المعروفة في القوانين الوضعية والعلوم المعاصرة ، ومن هنا بدت الحاجة إلى بيان توزيع الأبواب الفقهية القديمة تحت هذه التقسيمات ، وكذلك الإشارة إلى الكتب المستقلة عن كتب الفقه التقليدية وبيان تصنيف مادتها تحت هذه الأقسام .

(١) انظر النظرية العامة للشرعية الإسلامية للدكتور / جمال الدين عطية ص ١٨٦ ، ١٨٨

(ب) وهذا العمل من قبيل بيان أقسام الحكم الشرعى وفقا لموضوعاته :

- ١ - قسم العبادات ويشمل أبواب الطهارة والصلاة والجنائز والدعاء والذكر والزكاة والمساجد والصيام والحج وغيرها .
- ٢ - قسم الحلال والحرام والآداب : ويشمل أبواب الأطعمة والأثربة والأيمان والنذور والعقيقة والذبايح والصيد وغيرها .
- ٣ - قسم الأحوال الشخصية أو الأسرة : ويشمل أبواب الخطبة والنكاح والطلاق والخلع والحجر واللقيط والرضاع والجفانة والولاية والوصاية والنفقات والفرائض (أو الميراث) والوصية .
- ٤ - قسم المعاملات المالية : ويشمل أبواب البيع والسلم والرهن والصلح والحوالة والضمان والشركة والإجارة والوكالة والعارية والغصب والشفعة ، والقراض والمساقاة والجعالة وإحياء الموات والهبة والوقف والوديعة والقسمة والمزارعة والمقارسة .
- ٥ - قسم الجزاء : ويشمل أبواب الجنايات والحدود والقصاص والبقاة والتعزير .
- ٦ - قسم القضاء والإجراءات المدنية والجزائية والإلبات : ويشمل أبواب القضاء والدعوى والبيئات والإقرار والشهادات. بالإضافة إلى الكتب المتخصصة فى القضاء والطرق الحكمية .
- ٧ - قسم المالية العامة : ويشمل بعض الأحكام المتفرقة فى أبواب المعاملات من كتب الفقه بالإضافة إلى الكتب المتخصصة فى الأموال والخراج والسياسة الشرعية والأحكام السلطانية .
- ٨ - قسم الاقتصاد : ويشمل بعض الأحكام المتفرقة فى أبواب المعاملات من كتب الفقه بالإضافة إلى الكتب المتخصصة فى الأموال والخراج والسياسة الشرعية والأحكام السلطانية والحسبة .
- ٩ - القسم الإداري : ويشمل الكتب المتخصصة فى السياسة الشرعية والأحكام السلطانية.
- ١٠ - القسم الدستوري : ويشمل الكتب المتخصصة فى الأحكام السلطانية والسياسية الشرعية ومباحث الإمامة فى كتب علم الكلام وغيره من الكتب المتخصصة .
- ١١ - القسم الدولي العام : ويشمل أبواب الجهاد والفنيمة والجزية من كتب الفقه بالإضافة إلى أبواب وكتب السير .
- ١٢ - القسم الدولي الخاص : ويشمل أبواب النميمين والمستأمنين والكتب المتخصصة وبعض مباحث وأبواب وكتب السير .

١٣ - كما يمكن اتباع تقسيمات أكثر تفريع لمواجهة العلوم المستحدثة التي استقلت عن بعض الأقسام مثل قانون العمل والقانون البحري وقانون التأمينات الاجتماعية وغير ذلك .

(ج) ثم تأتي المباحث الشرعية الضابطة للعلوم سواء في ذلك العلوم الطبيعية والكونية كالطبيعة والكيمياء والفلك والطب وغيرها أو العلوم الانسانية كالاقتصاد والتربية والنفس والسياسة والاقتصاد والإعلام وغيرها . وذلك على النحو الذي أشرنا إليه في الفصل الخاص بالعلاقة بين الشرعية والعلوم الأخرى ومع التنبيه دائما إلى أهمية المباحث الشرعية لضبط مقاصد ومناهج هذه العلوم مع احتفاظ كل علم في باقى مابثه بالمنهج التجريبي والعقلي المناسب له وما يتطلبه ذلك من دراسات ميدانية وإحصائية وتحليلية ومعملية .

(د) كما ينبغي التنبيه إلى أن أساس هذا التقسيم الموضوعي للمباحث الشرعية إنما هو الفائدة العملية ، وهو اعتبار قابل للتغير والتطور وفقا للمناهج المعاصرة في تصنيف العلوم القانونية والعلوم الطبيعية والإنسانية المعاصرة .

كما أن تفاصيل التقسيم الداخلي الفرعي لكل قسم من هذه الأقسام خاضع كذلك للحاجات العملية ولقتضيات الجمع بين المادة الفقهية للأحكام الفرعية التفصيلية والنظريات التي تجمع القواعد العامة في كل من هذه الأقسام .

(هـ) وي طرح هذا التقسيم مسألة وحدة الأحكام الشرعية في المجالات التجارية والإدارية والدولية وقد سبق أن بحثنا ذلك في فصل الخصائص تحت عنوان وحدة الشريعة.

ونقل هنا من سيمينار كلية الشريعة بقطر الذي ألقاه د. جمال عطية وأطيل في النقل حيث يلخص في هذه الورقات منظوره لاستفادة العلوم الاجتماعية من أصول الفقه فيقول في ص ١١ - ١٦ :

سوف أحاول طرح بعض التساؤلات في الاتجاهين الرئيسيين للموضوع .

الاتجاه الأول (٥) : ماذا يمكن أن يقدمه علم أصول الفقه إلى مناهج العلوم الاجتماعية ؟

وبداية أقول إن هناك مواقف متطرفة في الرد على هذا السؤال موقف يرفض تماما منهج أصول الفقه، وموقف يأخذ بضرورة تطبيق منهج أصول الفقه . والموقف الأول هو موقف العلماء المتخصصين في العلوم الاجتماعية والذين يرون

(٥) لم يتسع الوقت لعرض الاتجاه الثاني في هذا السمينار، فتم عرضه في سيمينار وزارة التربية .

أن ازدهار العلوم الاجتماعية لا يمكن أن يستمر إذا قيدناه بالضوابط
الحديدية لعلم أصول الفقه ، وذلك لأن علم أصول الفقه بطبيعته وضع لغرض معين
وبالتالى لا يمكن أن يحكم علوما تختلف فى طبيعتها عن العلوم التى وضع علم
أصول الفقه لضبطها .

ويقابل هذا على الجانب الآخر ، موقف علماء الشريعة الذين يرون فى هذه العلوم
الاجتماعية الحديثة فروعاً جديدة من الفقه ، وبالتالي يجب أن تنضبط بمقاييس
وضوابط علم أصول الفقه ، بل إنهم لا يرون - وهذا ما فاجئنى فى بعض المواقف -
أحقية علماء الاقتصاد - مثلاً - فى الحديث عن الاقتصاد الإسلامى ، وعلى أساس أنه
يجب أن يقتصر على ما كان عالماً بالفقه وأصوله باعتبار أن الاقتصاد الإسلامى هو
باب المعاملات من الفقه ونفس الشئ فى علم النفس الإسلامى هو باب الاجتماع
الإسلامى وغير ذلك من العلوم.

هذان هما الموقفان المتطرفان فى هذه القضية . والرأى الذى أذهب إليه يحسن
أن أقدم له بمسألتين :

المسألة الأولى: هى ضرورة اعتماد الوحي مصدراً للمعرفة فى الشق الموضوعى
للعلوم ذلك أننا نعلم أنه قد وردت إشارات واضحة وحاسمة فى القرآن والسنة فى
مجال إقرار حقائق علمية معينة أى فى الشق الموضوعى للعلوم .

والأمثلة كثيرة عن ذلك فيما يعبر عنه الإسلاميون بالسنن . . (سنن الكون والمجتمع
والنفس . . الخ) ومن هنا لابد من أن نقبل أن هذه الإشارات مصدراً للمعرفة فى
هذا الشق الموضوعى فى كل علم من هذه العلوم ولكن يجب أن نقصص هنا بعض
الشئ ، فالقول بأنه مصدر للمعرفة لن يفيد كثيراً فى تقدم العلم نفسه ، وإنما يجب
وضعها فى موضوعها من المناهج التى توصل إلى القوانين العلمية التى تنقل هذه
الإشارات إلى استنباط قوانين منها يمكن استخدامها فى حياتنا العملية. وعلى سبيل
المثال فإن القول بأن العسل فيه شفاء للناس أو القول بأن النساء ناقصات عقل ودين
وغير ذلك من الإشارات فى مختلف المجالات لاتقرر حقيقة منضبطة بحيث نستخرج
منها قانوناً يمكن أن نطبقه فى حياتنا العملية، وإنما هى إشارات تطرح فرضيات يجب
وضعها موضع التجربة والإحصاء والمقياس وغير ذلك حتى نصل إلى استنباط القانون
الذى يصلح للتطبيق فى حياتنا العملية .

هذا عن المسألة المبدئية الأولى المتعلقة بالشق الموضوعى .

والمسألة الثانية : تتعلق بالشق القيمى أو المعيارى فى العلوم الاجتماعية المختلفة وهنا
لامفر من اعتبار الوحي مصدراً للتوجيه فى هذا الشق، بل إنه مصدر تأسيسى. لأن ما

فيه من قيم وأحكام تكليفية هي الضابط لهذا الشق في العلوم . وبطبيعة الحال فإن تطبيق منهج علم أصول الفقه في هذا المجال يعد أمرا واردا ولا أظن أن هناك إشكالا له قيمته في هذا المجال .

بعد هذين المبدئين . فإن السؤال الثاني : هل يبقى بعد ذلك فائدة لعلم أصول الفقه في الشق الموضوعي للعلوم المختلفة ؟

إن الذي أشعر به أن علم أصول الفقه قد وضع أصلا لضبط التكليف (أفعل ولا تفعل) ، واستنباط الأحكام المتعلقة بهذه التكليف من النصوص . وبالتالي فهو لم يوضع أصلا لتفسير الظواهر الاجتماعية وبيان العلاقات السببية بينها أو التوصل إلي القوانين التي تحكمها ، ومن الظلم أن نحمله مالا يحتمل .

وهذا ما يبررتخوف العلماء الاجتماعيين من فرض علم أصول الفقه على العلوم الاجتماعية وما يؤدي إليه هذا من تجميد وتقييد هذه العلوم ، تقييدا لا يبرره العلم أو الدين ، ولكن هناك في رأي بعض المباحث الموجودة في علم أصول الفقه والتي تصلح نبراسا ومعيارا للعلوم الاجتماعية في مناهجها وبالتحديد في تحليل الظواهر الاجتماعية وبيان علاقات السببية بينها ولا يتسع الوقت لشرح هذه المواضع ، ولذلك سوف أشير إليها فقط خاصة ، وأن معظمنا له معرفة بها ، ويكفي الإشارة إليها .

- فموضوع العلة - مثلا - الذي أشار إليه الدكتور نصار في تقديمه ، والمراحل التي يمر بها الأصولي حتى يصل إلى تحديد العلة ، وما أوضحه د. النشار ود. مصطفى عبد الرزاق قبله من أن هذا هو بداية العلم التجريبي ، والمقارنة التي أجريناها بين (ستيوارت مل) وبين هذه المراحل المختلفة في التوصل إلى علة الحكم .

إلى جانب مباحث العلة ، هناك ما يسمى بالأحكام الوضعية في علم أصول الفقه . فمباحث الركن والسبب والعلة والأمانة والمانع . الخ فيها ضبط للمسائل التي تحتاجها العلوم الاجتماعية أشد الحاجة ، فلو عكف علماء العلوم الاجتماعية على هذه المباحث لوجئوا فيها كنوزا تعينهم في ضبط علومهم .

وهناك القواعد اللغوية التي أشار إليها د. نصار ، وهي جزء من القواعد التي يستخدمها علم أصول الفقه لضبط تفسير النصوص والمفاهيم والمصطلحات وهذه القواعد اللغوية نادرا ما نجدها في العلوم العصرية ، ويحتاج إليها العلماء ، لأن اللغة بطبيعتها وسيلة التعبير عن الرأي ، وضبط اللغة من أهم المسائل لضبط العلم نفسه .

والمباحث المتعلقة بالاستحسان ويعلم الفروق تعد من المسائل التي تصقل الذهن وأنوات البحث لدى العالم .

والقواعد الفقهية والطريقة التي استنبطت بها تعد كذلك من المسائل المفيدة جدا للعلوم الاجتماعية .

والمقاصد الشرعية تعد من العلوم التي أهملت . . وقد ذهب بها ابن عاشور خطوة أبعد مما وصل إليه الشاطبي والعز بن عبد السلام حيث حاول أن يجد المقاصد الشرعية ليس على مستوى الشريعة ككل وإنما على مستوى كل علم من علومها ، وهذا إذا طبقناه في العلوم الاجتماعية فإنه يضبط لنا فلسفة هذا العلم ومقاصده ، وفي هذا فائدة كبيرة في ضبط العلم .

وإذا خرجنا من علم أصول الفقه - بمعناه الاصطلاحي ، إلى المناهج التاريخية سواء من علوم الحديث أو من علوم التاريخ ، فلاشك في فائدتها كعلوم شرعية لعلماء العلوم الاجتماعية .

ولا يعني كل ما سبق أنى أرى الخلط بين الشق الموضوعي والشق التكليفي في العلوم الاجتماعية ، وإنما من الضروري التمييز الواضح بينهما ، وما أدعو إليه هو التفاعل بين هذين الشقين .

هناك مناطق تستعصى على مناهج العلوم الاجتماعية ، وهذا يستبعد المناطق التي تتعلق بالغيبيات والتي تتعلق بالأحكام التعبدية وذلك رغم اعترافنا بأن الأحكام التعبدية نفسها إنما شرعت لتحقيق مصلحة العباد . فإننا لا يمكن أن نتجاوزها إلى محاولة إيجاد العلة منها . وبالتالي فإنها تستعصى على الاختضاع لمناهج العلوم الاجتماعية وقد يكون هذا الاتساع بالغ البعد عن الصورة الحالية التي وقف عندها علم أصول الفقه والعلوم الشرعية عموماً منذ توقف تطور الفكر الإسلامي منذ عدة قرون .

وأقصد بهذا إننا إذا ركزنا على علاقة السببية بين الأحكام وبين مقاصد الشريعة من هذه الأحكام . . فإن كل حكم في الشريعة له علة وجاء لتحقيق مصلحة معينة وحتى الأحكام العبادية - كما قلنا - فإن الله سبحانه وتعالى غنى عن العالمين وعن هذه العبادات وشرعت لمصلحتنا نحن ، فالرابط بين الحكم والمصلحة قد يصل إلى اعتبار هذه العلاقة السببية وفزيل بذلك التفرقة بين الشق التكليفي والشق الموضوعي : وأعنى بذلك لسنا فقط بصدد قانون تكليفي في الآية ﴿ إن الصلاة تنهي عن الفحشاء والمنكر ﴾^(١) ولكننا يمكن أن نعتبره قانون حتمياً . . أى علاقة بين سبب ونتيجة . وإذا توصلنا إلى ربط المسببات بنتائجها بهذه الصورة فمن الممكن الوصول إلى إزالة التفرقة بين الشق التكليفي والشق الموضوعي . ويبقى هذا - على كل حال - أملاً بعيداً لا أظن أنه في متناول الأجيال الحاضرة من العلماء .

وبين هاتين المنطقتين - المنطقة المستعصية والمنطقة البعيدة التحقيق هناك مجالات كثيرة يمكن قبول مناهج العلوم الاجتماعية فيها . ومن هذه المجالات : مجال إعمال

(١) سورة النكوت من الآية / ٤٥ .

العقل كمصدر للأحكام ، فالمباحث التي تكلم فيها الكلاميون في مسألة العقل يمكن تطعيمها بكثير من مناهج العلوم الاجتماعية وما وصلت إليه من أدوات ، وذلك لتحقيق أيسر لمقاصد هذه المسألة .

وكذلك مجال أعمال العقل كمنهج - وليس كمصدر - للأحكام .. وهي ما يعبر عنه (بالمصادر المختلفة فيها) .. كالقياس والاستحسان والاستصحاب والمصلحة المرسله وسد الذرائع وغير ذلك . فجميع هذه المصادر يقوم بتوظيفها العقل البشرى .. وتعطى مجالا لتدخل مناهج العلوم الاجتماعية في هذه المصادر .

وهناك أيضا مجالات اعتماد التجربة الانسانية للشعوب والبلاد المختلفة في عدة أنواع .. وعلى سبيل المثال في تحويل القيم والأحكام إلى مؤسسات . فبدلا من أن نظل نتحدث عن الشورى كمبدأ يمكننا أن نترجم هذا المبدأ إلى مؤسسة مستفيدين من التجارب الأخرى .

ونفس الشيء في الزكاة وغيرها ولعل تجربة البنوك الإسلامية خير دليل على ضرورة ترجمة المبادئ إلى مؤسسات .

وأخيرا هناك مجالات الصلة بين الحكم التكليفي والواقع ، ففي عدة مراحل يقف الفقيه أو المجتهد أمام الواقع . حيث يستدعي الأعمال الصحيح لقواعد أصول الفقه ، التعرف على الواقع . فأول هذه المراحل هي تعرف المجتهد على الواقعة محل الاجتهاد .. وهذه الواقعة الآن لم تعد معاملة بسيطة وإنما أصبحت ظواهر معقدة .. لابد أن يستعين بمختلف المناهج حتى يتعرف عليها ثم تأتي مرحلة تحديد مضمون العرف . فإذا اعتبرنا العرف مصدرا من مصادر التشريع ، فإنه لا يمكن أن يصل إليه المجتهد وهو في برجه العاجي ولكن لابد من التعرف إليه، وهذا من صميم عمليات البحث الاجتماعي التي يتم التوصل إليه بمناهج علم الاجتماع .

وهناك القواعد اللغوية التي وجدت بدايتها في علم أصول الفقه ، ولكن علم اللغة عموما لم يتطور التطور الذي بلغته علوم اللغة في الغرب .. والتي بدأ ينظر إليها على أنها علم اجتماعي يرد عليها كثير من الأساليب البحثية المتغيرة ، مما أنتج داخلها علوما حديثة مثل دلالات الألفاظ وتطورها . وقد يقول البعض إن اللغة مرتبطة بالقرآن ولا يجوز عليه التطور .. ونرد فنقول إنه لم يقل أحد بتطوير لغة القرآن ، وإنما تطوير ما يطرأ على اللغة نفسها ومضامينها نتيجة تعامل الأشخاص بها ، وما تخضع له من مباحث مختلفة بدأ تدريسها - الآن - في كلية دار العلوم وغيرها من الكليات التي انفتحت على هذه العلوم الحديثة .

وعند تطبيق الحكم الشرعي على واقعة معينة فإنه يلزم أن يقوم بالتطبيق سواء كان من السلطة التنفيذية أم من السلطة القضائية - التعرف على الواقعة التي يطبق عليها الحكم، وهنا نجد أنفسنا أمام مجال آخر لتطبيق مناهج العلوم الاجتماعية .

ثم تأتي آخر مرحلة يصل إليها القاضي أو المجتهد . وهي مرحلة تطبيق الحكم على الواقعة بعد أن تثبت لديه . فالقاضي يقوم أولاً بالتحقيق في الواقعة وإثباتها ثم التحقق من الحكم الشرعي الذي يطبق على هذه الواقعة ، ثم يقوم أخيراً بتطبيق الحكم الشرعي على الواقعة ، وهذا التطبيق نفسه يدخل فيه إلى جانب الناحية الشرعية أو القانونية كثير من النواحي النفسية والاجتماعية والاقتصادية التي يراعيها القاضي حتى يكون حكمه مصيباً للحقيقة ومحققاً للعدالة .

إنني أعلم هذه الإشارات السريعة تفتقد إلى الأمثلة التي توضح مراميها ولكن الوقت لم يسمح بذلك وإلى هنا انتهى ما أردته منه

وعلى ذلك ، فالتجديد عند د . عطية يتمثل في :

١ - إعادة هيكلة العلم ... الخ .

٢ - الاستفادة من المنهج الأصولي في العلوم الاجتماعية .

٣ - الاستفادة من مناهج العلوم الاجتماعية في علم أصول الفقه وبذلك تكتمل خريطة التجديد عند د . عطية .

والدكتور جمال الدين عطية أيضاً جهود في بيان علاقة أصول الفقه بالعلوم الاجتماعية ومدى إمكانية الاستفادة الأصول منها ، استفادة هذه العلوم الاجتماعية من الأصول ، وذلك في محاضرات دورة استراسبورج في - ١٩٨٨/٧/٢١ عن إسلامية المعرفة للدكتور طه جابر العلواني وأدار اللقاء د . جمال عطية وفي محاضرات بكلية الشريعة جامعة قطر في ١٩٨٨/١١/١٧ بعنوان (علم أصول الفقه والعلوم الاجتماعية)^(١) .

يقول د . جمال في محاوراته مع د . طه ص ٣٧ وما بعدها في : إسلامية المعرفة هذه قال (٢) :

استخدام علم أصول الفقه كمنهج للعلوم الاجتماعية ... وأقول إنه من المعروف أن أصول الفقه وضع في الأصل لضبط الأحكام التكليفية، وهي أفعال أو لا تفعل على المراحل الخمسة المعروفة وهي : التحريم والكراهة والإباحة والنذب والوجوب . فكيف

(١) إسلامية المعرفة وعلم أصول الفقه والعلوم الاجتماعية ، طبعتها المعهد العالي للفكر الإسلامي .

(٢) أنقل هنا باستفاضة حتى تتبين فكرة المتناظرين من ناحية وأعم توفر هذه المحاضرات بين أيدي الباحثين من ناحية أخرى .

نعد المنهج الذي وضع لضبط الأصول إلى الحكم لضبط ظواهر اجتماعية أخرى هي في الحقيقة قوانين أو سنن كونية نريد أن نعرف بها العلاقة بين ظواهر معينة بعضها والبعض الآخر ومدى الارتباط بينها . فاختلاف الطبيعة بين موضوع العلوم الاجتماعية وبين موضوع العلم الشرعي هو الذي يطرح هذا التساؤل . وأنا بهذا الطرح لا أقصد الاعتراض على محاولة الاستفادة من أصول الفقه .. بل بالعكس أقترح أن يستفاد من أصول الفقه ولكن ألا يعتبر هو المنهج . فهو المنهج بالنسبة للفقه والأحكام التكليفية ولكن منهج العلوم الاجتماعية هو منهج تجريبي ، أما أن نثرى مناهج العلوم الاجتماعية بإدخال عناصر من علم أصول الفقه إليها فهذا ما أطمئن إليه دون تردد .

ومن أهم ما يمكن الاستفادة به من علم أصول الفقه في العلوم الاجتماعية هو موضوع استخراج العلة الذي شرحناه في مناسبات سابقة ! وإلى جانب الأحكام التكليفية يوجد في أصول الفقه ما يسمى بالأحكام الوضعية وهي :

الركن والسبب والشرط والعلة والأمانة والمانع . وهذه المباحث يمكن الاستفادة منها كجزء من المنهج الذي يطبق على العلوم الاجتماعية . كما أن لهم مناهج في مسائل القياس الخفي أو الاستحسان تفيد في تحليل الظواهر الاجتماعية ويحثها .

كذلك فإن علم الفروق الفقهية الذي يحاول البحث لمعرفة السبب أو الفرق الذي يؤدي إلى اختلاف الحكم رغم تشابه الحالتين ... يمكن أن يفيد في العلوم الاجتماعية .. ونفس الأمر بالنسبة للقواعد الفقهية الأصولية ...

وهذه كلها مسائل يمكن استخراجها من علم أصول الفقه وإبراجها ضمن مناهج العلوم الاجتماعية .

الملاحظة الأخيرة ... من المطلوب إيجاد تفاعل بين الشق التكليفي للعلم وبين الشق الموضوعي فيه ، وليس الخلط بينهما ، ففي علم الاقتصاد .. على سبيل المثال - هناك مسائل يمكن أن يتفق فيها الاقتصاد الرأسمالي والإسلامي والشيوعي ، ولكنهم يختلفون في القيم وفقاً للمذهب . وهنا يجب أن نتبين باستمرار ما هو موضوعي وما هو معياري حتى لا نفقد الموضوعية أو الضوابط الشرعية !

رابعاً - ثم يجيب (١) د . طه العلواني :

تساؤل الدكتور جمال الأساسي هو كيف يمكن مد منهج أسس في الأصل لمعالجة الظاهرة الفقهية وهي ذات صفة خاصة تتم بالجزئية في الغالب لكي يكون صالحاً لمعالجة الظاهرة الاجتماعية أو الإنسانية التي يراد أن تكون معالجتها متصلة بالتعميم.

(١) من هنا نرى رأي د . طه جابر الطواني رئيس المعهد العالي للدراسات الإسلامية وباشطن ومحقق كتاب المحصول القرآني والذي حصل به علي الدكتوراه من كلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر

كما أن الظاهرة الفقهية المطلوب منها أن نتبين الحكم الشرعى التكليفى أو الوضعى أما الظاهرة الاجتماعية والانسانية فنريد منها أن ندين القوانين والسنن وشبكة العلاقات التى يمكن على ضوءها أن نقيم لأنفسنا نظاما صالحا . ثم اختار أن يقول أن بعض الأصول تصلح لهذا . أنا أولا لا يعيننى كثيرا أن نقول بأن منهج أصول الفقه وحده وكما هو وبشكله ويحدوده وأبعاده يمكن أن نحكمه فى الظاهرة الانسانية والاجتماعية وأنه سيأتينا بالعجب العجيب وسيعرضنا عن المنهج العلمى وسائر المناهج المستخدمة فى هذه العلوم ، فهذا أمر لا أدعيه بل لا أتوقع أن أصول الفقه فى وضعه الذى أعرفه قادر على أن يستجيب لهذه الحاجة ، لكنى أؤكد ما أكده علماء الاجتماعيات والانسانيات بلا استثناء فى حدود ما اطلعت عليه وما أعرفه من غربيين وغيرهم من أن العلوم الاجتماعية والانسانية تعاني اليوم من قصور ومن محدودية وأنها تتوقف أمام ظواهر كثيرة دون أن تتمكن من أن تعطى فيها جوابا أو حلا شافيا . ولا أريد أن اتعرض إلى نزعاتهم فى علمية هذه العلوم أو عدم علميتها ، فبعضهم يريد أن يخرجها من دائرة العلم كله ويحولها إلى مجرد معارف أو فنون ، وقد ذكرت بعض هذه القضايا أمس وتعرضت لها ولكنى أريد أن أقول أولا : إن هذه المحدودية التى يشكو منها المختصون بالعلوم الانسانية والاجتماعية يمكن أن يسهم الإسلام فى معالجتها من خلال المصدر الثانى ، فالعالم الغربى ينظر فى العلم من خلال مناهج المعرفة الغربية المعاصرة والمنهج التجريبي بالذات فهو عالم ينظر بعين واحدة مهما اتسع علمه فهو يهمل الوحي جانبيا وينفى دخوله فى أى شئ من الأشياء بل وإن بعضهم قد يتساهل مع الخرافة ومع العادات ومع الأعراف الشعبية ولكنه ليس لديه أى استعداد للنظر فى قضية الوحي . وأنا كإنسان مسلم أعتبر الوحي مصدرا أساسيا وشريكا لا يمكن الاستغناء عنه مع الوجود . فالوحي مع الوجود هما مصدرا معرفتى ، فكما لا أستطيع أن أتخلى عن الوجود كمصدر للمعرفة، فأنا لا أستطيع أن أتخلى عن الوحي كمصدر للمعرفة، فالوجود ، والوحي يكمل كل منهما الآخر للوصول إلى المعرفة المطلوبة والمعالجات العلمية المناسبة للظواهر الانسانية والاجتماعية .

ومنهج الرسول صلى الله عليه وسلم الفقهى هو منهج قام على معالجة قضايا الوحي وهو منهج اتصف وحاز على صفة العلم من خلال اشتماله على الموضوع وتحديد للموضوع ، واشتماله على تحديد مواصفات الانسان المتكامل مع هذا اللون من ألوان المعرفة ، وهو المجتهد أو المفتى والمستفتى ، وكل مطلع على أى كتاب من كتب الأصول يجد أن المعاور الثلاث هى محاور هذا العلم وقضاياها الأساسية . فما دمت قد قبلت الوحي كمصدر للمعرفة مع الوجود . فلا بد لى من البحث عن منهج أستطيع أن أتعامل مع الوحي من خلاله وهذا المنهج إما أن يكون موجودا أو يكون معدوما ، فإن

كان موجودا فلا بد من اختياره ومعرفة تاريخه وتطوره وحقائقه وقضاياه للحكم عليه بالصلاحيية كلاً أو جزءاً أو عدم الصلاحيية وأذاً تكون ملزمين بإبتكار منهج جديد للتعامل مع الوحي الذي هو الكتاب والسنة فيما فتراض أن أصول الفقه كمنهج قد استطاع أن ينجح في تقديم فقه وافر وغزير وأن ينجح في التعامل مع الوحي إلى حد بعيد فإننا يمكن أن ننظر فيه ونعيد النظر في سائر قضاياها والمباحث المشتركة بين الكتاب والسنة ، ما هي؟ وما عليها؟ وتاريخها ، وكيف وصل الأصوليون إليها ؟ وقواعد الاستدلال وقواعد الدلالة ، والأدلة الأخرى ... هناك إجماع - هناك قياس - هناك الأشياء التي ذكرها الدكتور جمال قبل قليل .

وهذه كلها ، أو بعضها يمكن أن يدخل ضمن المصادر وبعضها يمكن أن يدخل ضمن الأدوات ، وبعضها يمكن أن يدخل ضمن المدخلات المنهجية . والاجتهاد نفسه.. كيف نحوله إلى منهجية لنا نستخدمها في النظر في سائر ما يحيط بنا ، وما هي الأدوات وما هي الوسائل ؟ وما هي المعايير التي نخضع لها هذا المنهج هل نستخدم لها نفس شروط وأساليب الأصوليين ؟..

فأنا أعرف أن الإجماع مثلاً ، دليل من أفضل الأدلة ، وكان يمكن أن يستفيد المسلمون من التعامل معه كثيراً ، ولكن تعريف الأصوليين له وبيانهم لحقيقته ، بيان نتج عن ظروف كانوا يعيشونها أفقدت هذا الدليل معناه ، بحيث أن الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله يقول : (من ادعى الإجماع فهو كاذب) لماذا ؟ لأنهم قالوا أن الإجماع هو اتفاق جميع مجتهدي أمة محمد صلى الله عليه وسلم في عصر من العصور على أمر من الأمور ، مستحيل تحقيقه ولم يتحقق فالإجماع الذي تحقق حتى الآن لو أخضعناه لهذا التعريف وفحصناه على ضوءه فلن نجد أن هناك إجماع إلا على الأمور المعلومة من الدين بالضرورة . ولذلك يقولون مثلاً تفتتح أبواب الفقه . الصلاة ثبتت بالكتاب وبالسنة وبالإجماع . الصيام ثبت بالكتاب وبالسنة وبالإجماع ، وقد كنا نريد أن نستخدمه دليلاً يمكن أن يغطي مساحة من المساحات الخالية ولكنهم في تحديدهم لحقيقته بهذه الصورة وأفقدوه معناه ، كذلك قالوا (لا يجوز أن يتم فعندما يأتي في مسألة من الكتاب أو من السنة فإن المجتهدين يجمعون على مقتضى ذلك الدليل ، إذن ما فائدة الإجماع تحول الإجماع تقريباً إلى دليل معبد ، ربما تفسير الخلاف الذي نقله د . جمال قبل قليل يعتبر نوعاً من التفسير الطيب : فالإجماع إذن كدليل جمد نتيجة تقييدهم له بهذا الشكل .

كما جمد العقل وأفقد أهميته كدليل نتيجة لكثرة القيود والضوابط التي وضعت عليه ، هذه حالة استثنائية مر بها العقل الإسلامي في فترة من الفترات ، حينما انفصلت القيادتان السياسية والفكرية ، وأصبحت القيادة السياسية في كثير من الأحيان تلجأ

إلى عناصر فقهية ربما لا تتمتع بثقة الأمة فالأمة تحاول أن تدافع عن فقهها وعن تشريعها وعن دينها بأن تقول إما أن تتقوى بنص من الكتاب والسنة وإما أن تأتوني بأقوال إمام من الأئمة السابقين . ولقد التفت المنصور لهذه القضية وحاول تأميم الفقه فجاء بالإمام مالك ولكن الإمام مالك رحمه الله لم يجز عليه الأمر . جاء به وطلب منه أن يأذن له أن يقصر الناس على الموطأ وقال له هذا كتابك وأنت أنفقت فيه عشرين سنة من عمرك وجمعت فيه فقه أهل المدينة ، والسنة وكذلك فانا أحمل الناس عليه وأمنع بأن يقال في أى مسألة بما يخالف ما جاء فيه .

فقال الإمام مالك : لا يا أمير المؤمنين ، إن الناس قد سبقت لهم أقوال واجتهادات فدع الناس وما اختاروه . فقد أترك الرجل بعد مصابرة الحرية الفكرية كان لابد من مصابرة الحرية الفقهية واستطاع أن يقاوى هذا . فهذه الأدلة أو هذه القضايا حجت وفسرت تفسيراً يغلب عليه الجانب النرائعي أى جانب الخوف . فلو قلنا أن العقل داليل فسوف يؤدي إلى القول بمسألة التحسين والتقبيح العقليين ولو قلنا القياس الخفى فنخشى أن ينصرف الناس إلى الأخذ حتى بالحكمة . وهكذا فلا بد أن تكون العلة منضبطة . فلما جاءوا إلى ضبط العلة وضعوا القيود عليها ألغوا كثيراً من حكم الشارع . والشارع تعرض إلى حكم وكان يعطل ببساطة شديدة لا تحتل أى شرط أو لا تحتل معظم الشروط التي وضعوها هم بعد ذلك .

فالذي أدعيه أن هذا التراث وهو مما لا شك فيه تراث شرعى وعقلى وإسلامى : إنسانى هائل قد اتفق علماء الأمة أن العقل السليم لم يبدع منهجا أو علما أو معرفة أفضل من هذا ، ويعتبر زينة العقل السليم لعصور كثيرة ولكنه فيه وعليه . فترى لو إننا رجعنا إليه أو أعدنا قراءته ودراسته وفحص مقولاته وقضاياه وتمييز الدخيل منه أى الأمور التي ألحقت به وليست منه والاستفادة مما هو قادر على مدنا بما نحتاج إليه خاصة فى قضايا الوحي لكى لا نتطلق عقول الناس فى كلام الله وسنة رسول الله دون ضوابط .

نحن نريد الآن أن نكسر القيود . نخشى أن تكسر كسرا أو تهدم هدما بطريقة تجعل الناس ينطلقون مرة أخرى .

فالدعوة المطروحة والتي اعتقد أنها موضع اتفاق لا يخالف مسلم فى هذا هى وجوب اتخاذ الوحي مصدرا للمعرفة . فإذا تقرر اتخاذ الوحي مصدرا للمعرفة فلا بد أن يكون لدينا منهج نتعامل به مع هذا الوحي الذى سيتناول ظواهر اجتماعية وظواهر انسانية . ونحن لدينا شئ من هذا المنهج يجب أن نفحصه وندرسه وعلينا أن نعمل عقولنا فيه وأن نجتهد بأن لا ندع دليلا من هذه الأدلة إلا ونبحث ماذا قيل فيه ومتى وماهى ظروفه ؟ وهل ينطبق أو لا ينطبق ؟

وبالنسبة لقضية الاجتهاد : فأتنا أرفض تقييده بالمحاور التي قيدها به الأصوليون .
فالاجتهاد لا يمكن أن يكون كذلك لأنهم عاملوه مثل الإجماع فعندما نقرأ شروط
الاجتهاد الآن بالطريقة التي وضعها الأصوليون يستحيل أن تجد مجتهدا . فعندما تقول
(عندئذ اجتهاد) وتضع لى من الشروط ما يستحيل معه أن يوجد المجتهد . فأتنا لا أقبل
ذلك !

فعندما نرجع للأصول الأساسية ، فإن الأئمة الكبار عندما قرروا قواعد الاجتهاد لم
يشترطوا على الناس هذه الشروط المعجزة التي تجعل القضية مستحيلة تماما . فلا بد
من إعادة النظر فى الاجتهاد ، حقيقته ومفهومه ووسائله وأدواته بحيث يكون مفهوم
الاجتهاد الذى ينسجم مع مقاصد الإسلام والذى يمكن أن نتعامل به مع الظواهر
المختلفة . آنذاك ربما يكون لدينا فقه من نوع آخر ليس الفقه فى الأحكام الجزئية
الشرعية المعروفة وإنما فقه نستطيع أن نسميه (فقه الواقع) فالدراسات الاجتماعية
المختلفة والتحليلات التي يقوم بها الناس تعد نوعا من فقه الواقع . فهل للفقيه أن
يتجاوز فقه الواقع ويقتصر مثلا على الفهم اللغوى أم لا ؟! هذا سؤال يطرح على
مجتهد اليوم . فهل اللغة وحدها كافية .

والجواب : لا ، فلا بد من فقه الواقع فنحن نعرف أن الحكم الشرعى يقول
الأصوليون عنه إنه خطاب من الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقضاء أو التخيير وأن
أركان الحكم : حاكم وهو الله سبحانه وتعالى ويقولون ذلك ردا على المعتزلة ، ومحكوما
عليه وهو المكلف الإنسان ومحكوما به وهو الحكم أى العملية . ونحن فى قهنا درسنا
الحكم وعرفنا الحاكم : وهو الله سبحانه وتعالى . ولكن المحكوم عليه الذى هو الإنسان
طبيعته، قوته ، ضعفه ، نحن نتحدث عن رفع الحرج وعن التكاليف وعن سد الذرائع ،
وعن المصلحة ، وعن الاستحسان ، هذه كلها لا نستطيع أن نعرفها دون أن نتعرف على
هذا المحكوم عليه الذى هو الإنسان فردا ، أو أسرة ، أو دولة وقيادة .

فهل أستطيع أن أستغنى عن دراسة هذه الظواهر ؟

هل أستطيع أن أستغنى عن فهم هذا الواقع ؟

لا يمكن للمجتهد أن يقول الحكم نون الرجوع إلى هذه الأشياء ؟ ونستطيع أن
نستدل على هذا من منهج الأصوليين أنفسهم .

وهناك قضايا وأشياء مختلفة وتتعلق بما هو مصلحة ، ربما هو مفسدة وهناك
عرفى ، وهناك طبيعى ، وهناك قدرتى وهناك عجزى ، وكل هذه الأمور لابد من
ملاحظتها ، والناس قبل اليوم كانوا يعملون ببساطة فكان الإمام الشافعى يروح
ويطوف بالقبائل ويستمع لهم ويبحث امرأة تسأل عن عاداتهن ويجمع هذه القضايا

وهذا الاستبيان إذا أخذنا به في علومنا الاجتماعية لتطورت أليس هذا منهاجاً من مناهج أصول الفقه ، يجب أن يضيفه الفقيه إلى منهجه ويعتبره جزءاً لا يتجزأ من منهجه بحيث لا يقول في الظاهرة الإنسانية أو الظاهرة الاجتماعية أو القضية الفردية شيئاً قبل أن يستقري جميع هذه الأدلة . فإذا قلنا أن لدينا الوحي كمصدر للمعرفة وعندنا الوجود كمصدر للمعرفة فإن هؤلاء الناس رغم أنهم بمقولهم وحدها استطاعوا أن يصلوا إلى الكون وهذه إلى معالجات وإلى قضايا كثيرة نافعة في معالجة كثير من الظواهر الإنسانية والاجتماعية ، فإنهم مازالوا يشعرون أن لديهم قصور في بعض المساحات . وأعتقد أن هذه المساحة يغطيها الوحي وأن المنهج الأصولي فيه ما يساعد على فهم الوحي بشكل جيد وأن المنهج التجريبي المطبق يمكن أن يستفيد منه الأصولي أو من أدواته خاصة ، فهو يستطيع أن يستخدم الكثير جداً من أدواته ويستفيد منها في معرفة العرف ومعرفة العادة ومعرفة المصلحة ومعرفة الضرر ومعرفة الحاجة . وكل هذه القضايا قواعد أصولية وجزء من قضايا هذا المنهج . ولا نستطيع أن نستغنى فيها عن الوسائل والأدوات المستعملة حالياً في هذه المناهج .

وأعتقد أن تكامل المنهج الأصولي مع المنهج العلمي سوف يكون قضية تحتاج إلى دراسات متعمقة ، ونبوات وعلماء يقبلون هذه الأمور على ألسنتهم ليكتشفوا كل ما لها وما عليها . ولو توصلنا إلى هذا وأوجدنا نوعاً من التكامل بين المنهج الأصولي في مجال الوحي والمنهج العلمي التجريبي فربما يؤدي هذا إلى إصلاح وتغطية المساحات الخالية مما لم تتعرض له العلوم الإنسانية والاجتماعية وإلى إصلاح قضيتنا الفقهية التي نعانى منها .. فالقضية الفقهية - كما قلنا - قضية ذات طابع جزئي أو حوائها بهذه الطريقة إلى قضية جزئية فقد كان واضحاً لدى الصحابة رضوان الله عليهم الإحساس بالفقه العام والتعامل مع القضية الفقهية كظاهرة . ولكن التقنين الشديد والظروف التي ذكرناها وأشرنا إلى بعضها حولتها إلى قضية جزئية تشطيرية وأصابتها بنوع من الشلل والعجز وهذا هو الذي نعانىه !

لذلك فإنني أعتقد أن استخدام هذا المنهج وتطوره لم يخدم العلوم الإنسانية والاجتماعية وحدها ، ولكن الفائدة متبادلة وهذا تقريباً هو التصور العام وعلينا أن نبدأ من الآن تحديد ما سنأخذ وما سندع منه ولكن المطلوب أن تقلب الفكرة على السنة العلماء وتكون موضوعاً للبحث في نبوات وفي دراسات وفي مناقشات إلى أن تصل إلى بلورة ، وينبغي أن يناقش مثل هذه القضية علماء في المناهج ، وعلماء في أصول الفقه ، وعلماء متخصصون على أعلى درجات التخصص في هذه العلوم ومناهجها لكي يستطيعوا أن يفهموا وأن يكمل كل منهم الآخر ويحاولوا أن يكملوا مباحث العلة التي يعتبر كثير من المؤرخين للعلم أنها هي التي أوجت للفريين مثل بيكون وغيره بالمنهج التجريبي وهو أساس هذه الحضارة .

يمكن النظر في هذه المباحث بطريقة منهجية ، لتحديد ما هو مصدر وما هو ذاتي وما هو مدخل ، وتحديد المعايير المطلوبة في هذا الأمر بشكل يجعله قادرا بالفعل على تلبية هذه الحاجة ليس للأمة الإسلامية وحدها وإنما للمهتمين بقضايا هذه العلوم كافة .. انتهى ما أردته .

ويتضح من ندوة استراسبورج منهج د . طه جابر في الدعوة إلى تجديد أصول الفقه أيضا ويمكن أن تلخصها من كلامه فيما يلي :

١ - إعادة النظر في شروط وكيفية الاجتهاد وكذلك الإجماع .

٢ - استخدام الأصول لأدوات المنهج التجريبي المطبق .

استخدام العلوم الاجتماعية والانسانية لأدوات أصول الفقه الموروث .

هو يقول ما يمكن أن يكون عنوانا لكل القضية :

ولو توصلنا إلى هذا وأوجدنا نوعا من التكامل بين المنهج الأصولي في مجال الرعي والمنهج العلمي التجريبي فربما يؤدي هذا إلى إصلاح وتغطية المساحات الخالية بما لم تتعرض له العلوم الانسانية والاجتماعية وإلى إصلاح قضيتنا الفقهية التي نعاني منها .

-٦-

وهناك معنى آخر حدده الشيعة لعلم الأصول حيث جعلوا تطور علم النظرية (أصول الفقه) يواكب تطور علم التطبيق (الفقه) يتكلم عن تطور ذلك العلم وعن أسباب هذا التطور الشيخ محمد باقر الصدر في كتابه أصول الفقه فيقول : ويدرس نصوص الفقيه الرائد رضوان الله عليه (يعني الطوسي) في العدة والمبسوط ، يمكننا أن نستخلص الحقيقتين التاليتين :

أحدهما : أن علم الأصول في الدور العلمي الذي سبق الشيخ الطوسي كان يتناسب مع مستوى البحث الفقهي الذي كان يقتصر وقتئذ على أصول المسائل والمعطيات المباشرة للنصوص ، ولم يكن بإمكان علم الأصول في تلك الفترة أن ينمو نموا كبيرا لأن الحاجات المحددة للبحث الفقهي الذي حصر نفسه في حدود المعطيات المباشرة للنصوص لم تكن تساعد على ذلك فكان من الطبيعي أن ينتظر علم الأصول نمو تفكير الفقهي واجتيازه تلك المراحل التي كان الشيخ الطوسي يضيق بها ويشكو منها .

والحقيقة الأخرى هي أن تطور علم الأصول الذي يمثلته الشيخ الطوسي في كتاب العدة كان يسير في خط مواز للتطور العظيم الذي أنجزه في تلك الفترة على الصعيد الفقهي . وهذه الموازنة التاريخية بين التطورين تعزز الفكرة التي قلناها سابقا عن

التفاعل بين الفكر الفقهي والفكر الأصولي أى بين بحوث النظرية وبحوث التطبيق الفقهي ، فإن الفقيه الذى يشتغل فى حدود التعبير عن مدلول النص ومعطاه المباشر بنفس عبارته أو بعبارة مرادفة ويعيش قريبا من عصر صدوره من المعصوم ، لا يحس بحاجة شديدة إلى قواعد ، ولكنه حين يدخل فى مرحلة التفريع على النص ودرس التفصيلات واقتراض فروض جديدة لاستخراج حكمها بطريقة ما من النص يجد نفسه بحاجة كبيرة ومتزايدة إلى العناصر والقواعد العامة وتتفتح أمامه آفاق التفكير الأصولي الرحبة .

ثم يتحدث رحمه الله تعالى فى ص ٩٠ وما بعدها : عن مصادر الإلهام للفكر الأصولي فيقول :

لا نستطيع - ونحن لا نزال فى الحلقة الأولى - أن نتوسع فى دراسة مصادر الإلهام للفكر الأصولي ونكشف عن العوامل التى كانت تلهم الفكر الأصولي وتمده بالجديد تلو الجديد من النظريات لأن ذلك يتوقف على الإحاطة المسبقة بتلك النظريات ، ولهذا سوف نلخص فيما يلى مصادر الإلهام بصورة موجزة :

١ - بحوث التطبيق فى الفقه ، فإن الفقيه تتكشف من خلال بحثه الفقهي التطبيقى المشكلات العامة فى عملية الاستنباط ، ولدى محاولة تطبيقها على مجالاتها المختلفة كثيرا ما يتنبه الفقيه إلى أشياء جديدة يكون لها الأثر فى تعديل تلك النظريات أو تعميقها .

ومثال ذلك أن علم الأصول يقرر أن الشئ إذا وجب وجبت مقدمته ، فالوضوء يجب مثلا إذا وجبت الصلاة لأن الوضوء من مقدمات الصلاة كما يقرر علم الأصول أيضا أن مقدمة الشئ إنما تجب فى الطرف الذى تجب فيه ذلك الشئ ولا يمكن أن تسبقه فى الوجوب ، فالوضوء إنما يجب حين تجب الصلاة ولا يجب قبل الزوال ، إذ لا تجب الصلاة قبل الزوال ، فلا يمكن أن يصبح الوضوء واجبا قبل أن يحل وقت الصلاة وتجب .

والفقيه حين يكون على علم بهذه المقررات ويمارس عمله فى الفقه فسوف يلحظ فى بعض المسائل الفقهية شذوذا جديرا بالدرس ، ففى الصوم يجد مثلا أن من المقرر فقهيا أن وقت الصوم يبدأ من طلوع الفجر ولا يجب الصوم قبل ذلك ، وكذلك من الثابت فى الفقه أن المكلف إذا أجنب فى ليلة الصيام فيجب عليه أن يغتسل قبل الفجر لئى يصح صومه ، لأن الفصل من الجنابة مقدمة الصوم ، فلا صوم بدون غسل ، كما أن الوضوء مقدمة الصلاة ولا صلاة بدون وضوء .

ويحاول الفقيه بطبيعة الحال أن يدرس هذه الأحكام الفقهية على ضوء تلك المقررات الأصولية ، فيجد نفسه فى تناقض ، لأن الفصل وجب على المكلف فقهيا قبل مجئ وقت

الصوم ، بينما يقر علم الأصول أن مقدمة كل شئ إنما تجب في ظروف وجوب ذلك الشئ ولا تجب قبل وقته . وهكذا يرغم الموقف الفقهي الفقيه أن يراجع من جديد النظرية الأصولية ويتأمل في طريقة التوفيق بينهما وبين الواقع الفقهي ، وينتج عن ذلك تولد أفكار أصولية جديدة بالنسبة إلى النظرية تحدها أو تعمقها وتشرحها بطريقة جديدة تتفق مع الواقع الفقهي .

وهذا المثال مستمد من الواقع ، فإن مشكلة تفسير وجوب الغسل قبل وقت الصوم تكشف من خلال البحث الفقهي ، وكان أول بحث فقهي استطاع أن يكشف عنها هو بحث ابن أديس في السرائر ، وإن لم يوفق لعلاجها .

وأدى اكتشاف هذه المشكلة إلى بحوث أصولية بديقة في طريق التوفيق بين المقررات السابقة والواقع الفقهي ، وهي البحوث التي يطلق عليها اليوم اسم بحوث المقدمات المفوتة .

٢ - علم الكلام ، فقد لعب دورا مهما في تكوين الفكر الأصولي وإمداده ، وبخاصة في العصر الأول والثاني ، لأن الدراسات الكلامية كانت منتشرة وذات نفوذ كبير على الذهنية العامة لعلماء المسلمين حين بدأ علم الأصول يشق طريقه إلى الظهور ، فكان من الطبيعي أن يعتمد عليه ويستلهم منه . ومثال ذلك نظرية الحسن والقبح العقليين ، وهي النظرية الكلامية القائلة بأن العقل الإنساني يدرك بصورة مستقلة عن النص الشرعي قبح بعض الأفعال كالظلم والخيانة وحسن بعضها كالعدل والوفاء والأمانة ، فإن هذه النظرية استخدمت أصوليا في العصر الثاني لمحبة الإجماع ، أي أن العلماء إذا اتفقوا على رأى واحد فهو الصواب ، بدليل أنه لو كان من القبح عقلا سكوت الإمام المعصوم !!! عنه وعدم إظهاره للحقيقة ، فقبح سكوت الإمام عن الخطأ هو الذي يضمن صواب الرأى المجمع عليه .

٣ - الفلسفة ، وهي لم تصبح مصدرا للإلهام الفكر الأصولي في نطاق واسع إلا في العصر الثالث تقريبا ، نتيجة لرواج البحث الفلسفي على الصعيد الشيعي بدلا من علم الكلام وانتشار فلسفات كبيرة ومجددة كفلسفة صدر الدين الشيرازي . المتوفى سنة (١٠٥٠ هـ) ، فإن ذلك أدى إلى إقبال الفكر الأصولي في العصر الثالث على الاستمداد من الفلسفة واستلهاها أكثر من استلهاها علم الكلام ، وبخاصة التيار الفلسفي الذي أوجد صدر الدين الشيرازي . ومن أمثلة ذلك ما لعبته مسألة أصالة الوجود وأصالة الماهية في مسائل أصولية متعددة كمسألة اجتماع الأمر والنهي ومسألة تعلق الأوامر بالطبائع والأفراد ، الأمر الذي لا يمكننا فعلا توضيحه .

٤ - الظرف الموضوعي الذي يعيشه الفكر الأصولي ، فإن الأصولي قد يعيش في ظرف معين فيستمد من طبيعة ظرفه بعض أفكاره ، ومثاله أولئك العلماء الذين كانوا يعيشون في العصر الأول ويجدون الدليل الشرعي الواضح ميسرا لهم في حل ما يواجهونه من حاجات وقضايا ، نتيجة لقرب عهدهم بالأئمة عليهم السلام وقلة ما يحتاجون إليه من مسائل نسجيا ، فقد ساعد ظروفهم ذلك وسهولة استحصال الدليل فيه على أن يتصوروا أن هذه الحالة حالة مطلقة ثابتة في جميع العصور ، وعلى هذا الأساس أدعوا أن من اللطف الواجب على الله أن يجعل على كل حكم شرعي دليلا واضحا ما دام الإنسان مكلفا والشرعية باقية .

٥ - عامل الزمن ، وأعني بذلك أن الفاصل الزمني بين الفكر الفقهي وعصر النصوص كلما اتسع وازداد تجددت مشكلات وكلف علم الأصول بدراستها ، فعلم الأصول ينمو نتيجة لعامل الزمن وازدياد البعد عن عصر النصوص بألوان من المشاكل ، فينمو بدراستها والتفكير في وضع الحلول المناسبة لها .

ومثال ذلك أن الفكر العلمي ما دخل العصر الثاني حتى وجد نفسه قد ابتعد عن عصر النصوص بمسافة تجعل أكثر الأخبار والروايات التي لديه قطيعة الصدور ، ولا يتيسر الإطلاع المباشر على صحتها كما كان ميسورا في كثير من الأحيان لفقهاء العصر الأول ، فبرزت أهمية الخبر الظني ومشكلات حجيته ، وفرضت هذه الأهمية واتساع الحاجة إلى الأخبار الظنية على الفكر العلمي أن يتوسع في بحث تلك المشكلات ويعرض عن قطيعة الروايات بالفحص عن دليل شرعي يدل على حجيتها وإن كانت ظنية ، وكان الشيخ الطوسي رائد العصر الثاني هو أول من توسع في بحث حجية الخبر الظني وإثباتها .

ولما دخل العلم في العصر الثالث أدى اتساع الفاصل الزمني إلى الشك حتى في مدارك حجية الخبر ودليلها الذي استند إليه الشيخ في مستهل العصر الثاني ، فإن الشيخ استدل على حجية الخبر الظني بعمل أصحاب الأئمة به، ومن الواضح أنه كلما ابتعدنا عن عصر أصحاب الأئمة ومدارسهم يصبح الموقف أكثر غموضا والاطلاع على أحوالهم أكثر صعوبة وهكذا بدأ الأصوليون في مستهل العصر الثالث يتسائلون هل يمكننا أن نظفر بدليل شرعي على حجية الخبر الظني أو لا ؟ وعلى هذا الأساس وجد في مستهل العصر الثالث اتجاه جديد يدعى انسداد باب العلم لأن الأخبار ليست قطعية وانسداد باب الحجة لأنه لا دليل شرعي على حجية الأخبار الظنية ، ويدعو إلى إقامة علم الأصول على أساس الاعتراف بهذا الانسداد ، كما يدعو إلى جعل الظن بالحكم الشرعي - أي ظن - أساسا للعمل ، دون فرق بين الظن الحاصل من الخبر وغيره ما دمنا لا نملك دليلا شرعيا خاصا على حجية الخبر يميزه عن سائر الظنون .

وقد أخذ بهذا الاتجاه عدد كبير من رواد العصر الثالث ورجال المدارس التي افتتحت هذا العصر كالأستاذ البهبهاني وتلميذه المحقق القمي وتلميذه صاحب الرياض وغيرهما وبقي هذا الاتجاه قيد الدرس والبحث العلمي حتى يومنا هذا .

وبالرغم من أن لهذا الاتجاه الأسنادى بواوره في أواخر العصر الثاني فقد صرح المحقق الشيخ محمد باقر الصدر بن صاحب الحاشية على المعالم بأن الالتزام بهذا الاتجاه لم يعرف عن أحد قبل الأستاذ الوحيد البهبهاني وتلامذته ، كما أكد أبوه المحقق الشيخ محمد تقى فى حاشيته على المعالم أن الأسئلة التي يطرحها هذا الاتجاه حديثة ولم تتخلل الفكر العلمى قبل عصره .

وهكذا تبين كيف تظهر بين فترة وفترة اتجاهات جديدة ، وتتضخم أهميتها العلمية بحكم المشاكل التي يفرضها عامل الزمن .

٦ - عنصر الإبداع الذاتى ، فإن كل علم حين ينمو ويشتد يمتلك بالتدريج قدرة على الخلق والتوليد الذاتى نتيجة لمواهب النوايغ فى ذلك العلم والتفاعل بين أفكاره ومثال ذلك فى علم الأصول بحوث الأصول العملية وبحوث الملازمات والعلاقات بين الأحكام الشرعية ، فإن أكثر هذه البحوث تحتاج أصولى خالص ، وتقصد ببحوث الأصول العملية تلك البحوث التي تدرس نوعية القواعد الأصولية والعناصر المشتركة التي يجب على الفقيه الرجوع إليها لتحديد موقفه العلمى إذا لم يجد دليلا على الحكم وظن الحكم الشرعى مجهولا لديه . وتقصد ببحوث الملازمات والعلاقات بين الأحكام ما يقوم به علم الأصول من دراسة الروابط المختلفة بين الأحكام من قبيل مسألة أن النهى عن المعاملة هل يقتضى فساده أولا ؟ إذ تدرس فى هذه المسألة العلاقة بين حرمة البيع وفساده وهل يفقد أثره فى نقل الملكية من البائع إلى المشتري إذا أصبح حراما أو يظل صحيحا ومؤثرا فى نقل الملكية بالرغم من حرمة ؟ أى أن العلاقة بين الحرمة والصحة ، هل هى علاقة تضاد أو لا ؟ .

استفضت فى ذلك النقل لقلة إطلاع الجمهور على ما كتبه ويكتبه الشيعة ولما فيه تلخيص منهجى لقضية تطور وتجديد أصول الفقه .

- ٧ -

كما أن هناك دعوة يجب أن تؤخذ فى الاعتبار وهى ما يدعو إليه (كلسون) فى كتابه (تاريخ التشريع الإسلامى) وفى كتابه نقاط التجاذب والخلاف فى الفقه الإسلامى وكذلك ما كتبه (جب) فى كتبه و (حسن عبد الحميد عبد الرحمن) فى

كتابته المراحل الإرتقائية لمنهجية الفكر العربى ونحوها . والذي رد عليه الدكتور محمد عمارة فى مقاله بالمسلم المعاصر (١) .

- ٨ -

وهناك اتجاه يمكن أن نسميه اتجاه التغيير ، وهو أشبه ما يكون باتجاه الباطنية فى التاريخ الإسلامى حيث يخرج النص عن كل معنى للمردود اللغوى وما عليه تعارف الناس على اعتبار اللغة وسيلة لنقل الأفكار إلى شئ يشبه الرمز ، بحيث نتحرر من النصوص ونصل إلى تحقيق المصلحة كيف كانت . ويمثل هذا الاتجاه حسن حنفى فى كتاب له بالفرنسية حصل به على الدكتوراه - من السريون وطلبته له بالفرنسية أيضا وزارة الثقافة المصرية وعنوانه *les methodes d'Exeglse* طبع بالقاهرة فى ١٩٦٥ ومقدمته فى نحو ٢٥٠ صفحة والكتاب مع مراجعه وفهارسه ٥٦٤ صفحة أخرى غير المقدمة .

وهذا الاتجاه يكاد يوجد عند سعيد العشماوى فى أصول التشريع وعند حسين أحمد أمين فى دليل المسلم الحزين وغيرهما ، وهو اتجاه يمكن أن يكون رافضا أكثر منه داعيا إلى التجديد الذى نعتيه بهذا البحث .

ومن التطبيقات العملية لمثل ذلك الرفض والالتزام به ما نراه عند الجمهوريين أتباع محمود طل السودانى حيث قسموا تقسيمات جديدة لا يعرفها أصول الفقه فى التفريق بين السنة والشريعة وينوا على ذلك ما تركوا به الصلوات وارتكبوا المنكرات .

رؤية دارس الأصول

لقد درست علم الأصول تفصيلا وهو التخصص الدقيق لمجال لرسى وأرى :

١ - أن علم الأصول الذى بين أيدينا يشتمل على تعريفات وقواعد ومسائل ، فتعريف الكتاب بأنه كلام الله المنزل على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم المتحدى بأقصر سورة منه المنقول إلينا بالتواتر بين نفتى المصحف ، أو أن العام : هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بوضع واحد أو أن القياس هو إثبات مثل حكم معلوم فى معلوم آخر لاشتراكهما فى علة الحكم عند المثبت .. الخ ما هنالك من تعاريف وحدود لمفاهيم جارية فى ذلك العلم ينبغى ألا تغير ، وذلك للدقة المتناهية

(١) انظر المسلم المعاصر عدد ٥٣ ص ١٢٩ .

التي صيغت بها ، ولما وصلت إليه صياغتها من شمل كل المسائل والمباحث الذي يعالجها ذلك التعريف وهي أيضا ضابطة ضابطا شديدا لهيكل العلم ومتسقة مع بعضها من أوله إلى آخره، مما يجعل تغييرها أمرا بالغ الصعوبة إن لم يكن مستحيلا وفيه بتر لتواصل مفاهيم السلف مع مفاهيم الخلف ، ويمكن خدمة هذا القسم بمعاجم تبين تطور دلالاته ، والمدارس المختلفة إزاء كل تعريف ، مع تعريف المصطلحات غير الأصولية التي استعملت فيه لمزيد من الفهم العميق ، وتوفير الوقت والجهد على القارئ المعاصر .

٢ - أما قواعد الأصول مثل أن كان فهو للوجوب ما لم تصرفه قرينة تدل على غير ذلك أو أن المشترك لا يعم أو هل يدخل المتكلم في عموم كلامه ؟ ... الخ تلك القواعد فهي تحتاج إلى خدمة كبيرة لم تتم حتى الآن تتمثل في تسجيل الاستقراء الذي تم عبر التاريخ ولكنه لم يسجل ، فكون الأمر للوجوب حيث استقر بحث جميع الأمر إما في النصوص العربية من شعر ونثر وإما في القرآن والسنة الصحيحة فوجد أغلبها للوجوب فحكم بتلك القاعدة لو أن الغالب هو أنها جاءت للتدب أو لا غالب في ذلك ، كما يرى تقي الدين كما سبق إن هذه الأمور قام بها العلماء لم يسجلوها في صورة جداول أو حصر لصيغ الأمر في المصادر وبيان مفادها حتى نصل إلى مقرر بعيد عن الهوى ودقيق في الحكم أن خدمة هذه القاعدة فقط بلغة القواعد الأخرى يؤدي إلى فهم منتظم ودقيق للنصوص ويساعد على بلوغ الاجتهاد بوضوح ويسر ويمكن من تدريس علم الأصول التطبيقي وفتح أمام العلماء المزيد من الجديد .

٣ - وهناك خدمة أخرى تتمثل في الاستفادة من الدراسات اللغوية الحديثة خاصة في علم (السيماتيك) وما يشتمل عليه من تحليل للكلمات ومضمونها ومربودها ، وعلاقة ذلك بالحقيقة والمجاز ، ودرجات هذا المجاز وما يمكن أن يؤديه ذلك الدرس من تيسير تحصيل علم الأصول من جهة وإلى فتح أبواب لفهم للمصادر الشرعية (قرآن ، سنة) يتبع توصيف للواقع وإيقاع الحكم عليه بطريقة أدق بكثير مما هي عليه الآن ولا يخفى ما في هذا من نعمة الحفاظ على مناهج السلف الصالح وعدم الوقوف في نفس الوقت عند المسائل المثارة عندهم .

وهذا هو الضمان الحقيقي للحفاظ على صرح الفقه الإسلامي الموروث على ما هو عليه ، وتعظيم شأنه والفخر به وما يترتب على ذلك من آثار حسنة في نفسية وعقلية المسلم المعاصر ذلك من ناحية أخرى تطبيق الشريعة في ظل مقاصدها في عالمنا المعاصر .

مثال :

فمن الدراسات الحديثة يتبين أن الكلمة لها مستويات مختلفة مع الاستعمالات المختلفة يتخلف بعض عناصرها عند بعض مستوياتها فكلمة (جرى) مثلا تحلل إلى عناصر وهي الانتقال بإرادة من مكان لآخر بسرعة ، فإذا قلنا جرى الرجل كانت كل العناصر موجودة أو جرى القطار سقطت الإرادة أو جرى المطر سقط عنصر السرعة أو جرى الأمر لم يبق إلا الانتقال وسقط عنصر المكان .

فإذا وجدنا حديثا يقول : ولا تبع ما ليس عندك ^(١) فإن كلمة (عند) تعنى لفة ظرف زمان ، وظرف مكان ومالك وحكم فإذا قلت جئت عند الفجر فزمان أو عند الحديقة فمكان أو عندى مصحف فملك أو هذا عند أحمد أو الشافعى أى فى حكم ، فإذا جعلنا الكاف فى عندك موجهة إلى التاجر الفرد الذى تحكم تجارته قواعد السوق البسيطة فإن عند هنا تكون ظرف مكان كما فهمها الفقهاء الأقدمون أما إذا حكم السوق أعراف أخرى لإختلاف طبائع الإتصال وطبائع أحجام الأعمال وقواعد الشخصية المعنوية وغير ذلك فلا بد أن تفسر عندك بمعنى فى حكمك وتحت سيطرتك وتخرج من ظرفية المكان وتبقى ظرفية المكان معمول بها إذا رجعت الكاف للتاجر الأول وهو بحث كبير تضيق هذه الصفحات بالمزيد من عرضه .

٤ - أما مسائل الأصول فلا بأس بإعادة هيكلة درسها وإعادة فهرسة منظومتها لاستكشاف جديد أو تسهيل قديم كما هو وارد فى افتراضات د . عطية وفى هذا المقام فإن من المقترحات التى ينصح بها الالتفات إلى مصطلحات وتقسيمات الشيعة والاستفادة منها فى العرض والتحليل والاستفادة من المقترحات الجديدة ومن المهم هنا أن يصفى علم الأصول من المسائل التى ليست منه وتصفى كل مسألة من الأقوال التى ليس لها حجة ولا برهان قوى والخلافات التى ظفر أنها لفظية لا يترتب عليها أثر ، ولقد بذل فى ذلك جهد مشكور يحتاج إلى تجميع واستقرار على مساحة مشتركة تكون نواة تكوين المجتهد أو عقلية المجتهد . حينئذ فإن أى جديد سيكون تحت مظلة منضبطة جادة صادرة عن وعى وفهم لا عن هروب أو عجز عن فهم التراث وما فيه .

٥ - ثم يأتى بعد ذلك فى نظرى درس لذلك كله حتى نستخرج مناهج ذلك العلم ونرى إمكانية الاستفادة العلوم الاجتماعية بمناهجها منها ، ومدى إمكانية الاستفادة معالجة القواعد والمسائل من مناهج العلوم الاجتماعية . وبمنظرة تاريخية على

(١) أخرجه أبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه عن حكيم بن حزام ونسب الله عنه مرفوعا .
انظر (بذل المجهود ١٧٨/١٥ سنن النسائي ٢٥٤/٧ سنن ابن ماجه ٧٧٧/٢ عارضة الأحرشي ٢٤١/٥ شرح السنة للبغوي ١٤٠/٨) .

موضوع المنهج فى أصول الفقه - ومقارنته بالمنهج العلمى ومقارنة المنهج العلمى به - نرى فى كلام محمد عبده فى رسالته عن الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية ص :

قالوا أن ييكون هو أول من جعل التجربة والمشاهدة قاعدة العلوم العصرية ذلك حق فى أوروبا . وأما عند العرب فقد وضعت هذه القاعدة عندهم لبناء العلم عليها فى أواخر القرن الثانى من الهجرة حتى نقل جوستاف لوبون عن أحد الفلاسفة الأروبيين أن القاعدة عند العرب (جرب وشاهد تكن عارفا) وعند الغربى إلى ما بعد القرن العاشر من التاريخ المسيحى (إقرأ الكتب وكرر ما يقوله الأساتذة تكن عالما) .

ويقول المستشار الجندى : وإذا نص على (القاعدة) وحدد موعد وضعها بلأواخر القرن الثانى الهجرى فقد عين مراده ، الذى أجمع عليه العلماء ، وهو ظهور (علم الأصول) فى حلقة الإمام الشافعى بعد سنة ١٨٤ فى دروس لتلاميذه وتضمنته رسالته التى جمعت (علم أصول الفقه) .

وفى شرح جهود الشافعى أعد الشيخ مصطفى عبد الرازق تلميذ محمد عبده أطروحته للسريون عن الإمام الشافعى فى فاتحة القرن الميلادى الحالى بعد تخرجه من الأزهر سنة ١٩٠٨ ، ثم أعلن فكره فى الثلاثينيات من القرن حين تولى تدريس الفلسفة فى جامعة القاهرة قبل أن يلى مشيخة الأزهر سنتى ١٩٤٦ و ١٩٤٧ فلفت الأنظار إلى حقائق الفلسفة الإسلامية ومصدرها وواضع منهجها ، كما ألف كتابه (الشافعى) وربما كفت فى بيان ذلك بعض عباراته فى كتابه الذى درسه آنذاك بالجامعة (تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية) قال ما خلاصته :

(إن المذاهب الفقهية اتجهت قبل الشافعى إلى جمع المسائل وترتيبها وردها إلى أدلتها التفصيلية خصوصاً عندما تكون أدلتها خصوصاً أما أهل الحديث فلكثرة اعتمادهم على النص كانوا أكثر تعرضاً لفكر الدلائل من أهل الرأى .

وأتى الشافعى بمذهبه الجديد ، وكان قد درس المذهبين وتبين له ما فيهما من نقص ، فعمل على أن يلافى هذا النقص وقدم إلينا فعلاً من النظام الاستنباطى فى (الرسالة) فأخذ بنقض بعض التعريفات من ناحية خروجها عن نظام متحد فى الاستنباط وهذه الطريقة فلسفية بحتة وكان هذا الاتجاه من الشافعى هو اتجاه العقل العلمى الذى لا يعنى بالجزئيات والفروع ، وكان تفكيره تفكير من ليس يهتم بالجزئيات والتفاريع ، بل كانت غايته ضبط الاستدلالات التفصيلية بأصول تجمعها وذلك هو النظر الفلسفى .

ثم يأتى تلميذ مصطفى عبد الرازق الدكتور على سامى النشار سنة ١٩٤٢-٤٠ مؤلف كتابه الممتع (مناهج البحث عند مفكرى الإسلام واكتشاف المنهج العلمى فى

العالم الإسلامي) ويتكلم بتوسع ومقارنة في الباب الثاني عن موقف الأصوليين من المنطق الارسطاطاليسي حتى القرن الخامس .

ويغرد المستشار عبد الحليم الجندي المسألة بتأليف نشره بدار المعارف بمصر سنة ١٩٨٣ أسماء القرآن والمنهج العلمي المعاصر .

ولكن محاولات د. طه جابر ودجمال عطية خبط خطوة أخرى أبعد وأعمق حيث لم يقتصر الأمر عندهما على مجرد الوصف أو الدعوة إلى اعتبار منهج الأصوليين واحترامه، بل إلى محاولة إدخاله في حلبة صراع المذاهب في السوق الفكرية .

ويمكن تصور خطة لتجديد أصول الفقه :

١ - من حيث الشكل والصياغة :

(أ) إدخال علوم المقاصد ، والقواعد ، والفروق والتخريج في علم أصول الفقه لإضفاء جانب التطبيق عليه .

(ب) حذف التخيل منه ، لإنتمائه إلى علوم أخرى كالكلام والعربية والمنطق ... الخ يمكن أن تجمع في صورة مقدمة أو مدخل لذلك العلم .

(ج) ترتيب مادة أصول الفقه بعد هذه الإضافة والحذف مع تحرير المذاهب وحل النزاع وبيان الراجح ودليله .

(د) عمل الفهارس الفنية لتيسير التعامل مع مادة الأصول بما في ذلك من حصر المصطلحات .

(هـ) الخدمة التحقيقية بشروطها .

٢ - تطوير المضمون :

(أ) بيان آلية تخريج الفروع على الأصول والحاقيها بالقواعد الفقهية مع بيان كيفية الاستفادة من الفروق .

(ب) جعل المقاصد الشرعية مظلة للإفتاء يرجع إليها لتكون ضابطة وحاكمة ومعدلة لعملية الإفتاء كجزء من آليات التخريج والإلحاق وشروطه .

(ج) تطوير تصنيف مصادر الأدلة إلى :

مصادر - مذاهب - أدوات .

(د) تحويل الإجماع والاجتهاد إلى مؤسسات .

إثارة مسائل جديدة منها :

- (أ) استخدام منهج أصول الفقه في العلوم الاجتماعية .
 - (ب) استخدام مناهج العلوم الاجتماعية في أصول الفقه .
 - (ج) استخدام ما يستجد
- يعين من ذلك العرض أن الدعوي إلى التجديد أخذت صورا وهي :

- ١ - إعادة صياغة القديم بأسلوب جديد .
- ٢ - إعادة النظر في مسائله ، وفتح باب القول الجديد في مسائل الموروثة ، والسماح بالرأى الجديد الذي لم يقل من قبل مع الحفاظ على هيكل ذلك العلم كما هو .
- ٣ - إعادة النظر في تطبيق القواعد الموروثة لذلك العلم عند التطبيق مع الاحتفاظ غالبا بالجانب النظرى للمسائل .
- ٤ - إعادة بناء هيكل ذلك العلم من جديد لعله أن تظهر لنا مسائل جديدة أو فهم أعمق أو طريقة أحسن في التعامل السريع مع الوقائع الحديثة المتطورة ، وهذه الطريقة لم تقدم حتى الآن تصورا متكاملا للهيكل الجديد بل هي دعوة إلى فعل ذلك مع ضرب بعض الأمثلة على استحياء ومع تفاوت بين الداعين إلى ذلك في مفهوم إعادة الهيكلة بل وفي فهم القضية برمتها .
- ٥ - جعل التجديد من طبيعة ذلك العلم وهو ما عليه الشيعة الإمامية من القدم وهم على ذلك حتى الآن والتجديد له معنى عندهم يجعلنا نعهده في زمرة مستقلة عن الزمر السابقة .
- ٦ - استفادة متبادلة بين العلوم الاجتماعية بمناهجها وأصول الفقه بمناهجه بحيث يأخذ كل من الآخر لإحداث التطوير الشامل .
- ٧ - كما أن هناك اتجاه الرفض وهو مرفوض لما يؤول إليه من انهيار الشريعة بالكلية أصولها وفروعها .

المنهجية فى علم أصول الفقه

د. عبد الحميد مدكور

دعا الشيخ مصطفى عبدالرازق فى كتابه « تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية » إلى أن يكون علم أصول الفقه علما من العلوم التى تدرس ضمن علوم الفلسفة الإسلامية ، منضمما بذلك إلى الفلسفة التقليدية وعلم الكلام والتصوف . وولفت النظر فى هذه الدعوة أمران :

أولهما : أن علم أصول الفقه كان هو العلم الوحيد الذى اقترح الشيخ مصطفى عبدالرازق إضافته إلى هذه العلوم ، أما ما سواه فقد كان حديثه عنه تقريرا لأمر واقع فى دراسات المستشرقين الذين كانوا أسبق من غيرهم فى درس الفلسفة الإسلامية ، وقد أشار الى أن « هورتين » هو الذى دعا إلى العناية بطم الكلام وجعله من علوم الفلسفة ، كما أشار إلى أنه قد اشتد الميل إلى اعتبار التصوف من شعب الفلسفة الإسلامية خصوصا فى العهد الأخير الذى عنى فيه المستشرقون بدراسة التصوف ، ثم قال « وعندى أنه إذا كان لعلم الكلام ولعلم التصوف فى الصلة بالفلسفة ما يسوغ جعل اللفظ شاملا لهما فإن علم أصول الفقه المسمى أيضا علم أصول الأحكام ليس ضعيف الصلة بالفلسفة » .

ولعل الشيخ قد توقع أن تقابل هذه الدعوة بشئ من الغرابة ، حيث ظل علم أصول الفقه يدرس منذ نشأته الأولى ضمن علوم الشريعة الإسلامية ، وإذا أراد أن يؤكد دعوته ببعض الأدلة المرتبطة بمنهج العلم وعلاقته بغيره من العلوم ، ثم ببعض آراء السابقين من علماء المسلمين ، وفى ذلك يقول « ومباحث أصول الفقه - فى جملتها - من جنس المباحث التى يتناولها علم أصول العقائد الذى هو علم الكلام بل إنك لترى فى كتب أصول الفقه أبحاثا يسمونها مبادئ كلامية هى من مباحث علم الكلام » (١)

ثم يضيف الشيخ إلى ذلك أن هذا العلم لم يخل - فى تطوره من آثار الفلسفة التى امتدت إلى كثير من العلوم الإسلامية كالكلام والتصوف فى بعض أطوارهما ، واستشهد - فى هذا الصدد - بآراء ابن خلدون ، فيما كتبه عن أصول الفقه فى مقدمه ، حيث جعل علم الخلافات والجدل تبعا لعلم أصول الفقه ، وهما علما « لا ينكر صلتها بالمنطق منكر » (٢) .

(١) انظر : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٦٦/٣ - ٢٢ ، ٣٦ ، ٢٧

(٢) السابق : ٧٥

ثم استشهد - كذلك - بآراء طاش كبرى زاده الذى جعل فروع علم أصول الفقه أربعة علوم : علم النظر ، وعلم المناظرة وعلم الجدل ، وعلم الخلاف ، وعلق على ذلك بقوله « وكل هذه العلوم من العلوم العقلية الفلسفية ، وجعلها فروعاً لعلم أصول الفقه يدل على مبلغ اصطلاح هذا العلم بالصيغة الفلسفية » (١) .

ولم يأتى الأمرين أن الشيخ مصطفى عبد الرزاق لم يكتف بالدعوة النظرية إلى جعل أصول الفقه من علوم الفلسفة ، بل إنه اهتم بالجانب التطبيقي لها ، وتجلى ذلك فيما كتبه من اجتهاد الرأى فى الأحكام الشرعية عند المسلمين ، بوصفه البيئة الطبيعية التى نشأ فى أحضانها علم أصول الفقه . ثم كتبه عن الإمام الشافعى الذى وصفه بأنه « نو فكر فلسفى ، لأنه لم يكن يعنى بالمسائل الجزئية والتفريعات » بل يعنى بضبط الاستدلالات التفصيلية بأصول تجمعها وذلك هو النظر الفلسفى » (٢) وقد أوضح مظاهر التفكير الفلسفى فى « الرسالة » للشافعى ، وكان من بين تلك المظاهر الترتيب والتنظيم ، وضبط الفروع والجزئيات بقواعد كلية ، وكان فيها كذلك البدء بوضع الحدود والتعاريف ، ثم الأخذ فى التقسيم مع التمثيل والاستشهاد ، ولم تخل الرسالة من العناية ببعض الأبحاث ذات الصلة بموضوعات علم الكلام ، مما يجعل صلتها بالفكر الفلسفى صلة وثيقة (٣) .

وليس غريباً - عندئذ - أن يكون هذا العلم - لدى الشيخ - من علوم الفلسفة الإسلامية ، ولذلك نجده يقول « وأظن أن التوسع فى دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية سينتهى إلى ضم هذا العلم إلى شعبها » (٤)

* وجاء الأستاذ الدكتور على سامى النشار فصار على الدرب نفسه بتوجيه من أستاذه الشيخ عبد الرزاق وقد أعطى لفكرة أستاذه كثيراً من عوامل القوة والتأييد وظهر ذلك - بصفة خاصة - فى كتابه المنهجى « مناهج البحث عند مفكرى الإسلام » الذى يمكن اعتباره من أهم ما ظهر من كتب الفلسفة الإسلامية فى عصرها الحديث ، على الرغم من أن بعض قضاياها ونتائجها الهامة كانت تحتاج إلى مزيد من الجهد فى التأصيل والتفصيل والبرهان .

وقد ذهب فى كتابه هذا إلى أن التراث المنطقى لعلماء الأصول يعد النموذج الأعلى للفكر الإسلامى ، وأنه كان قاعدة من قواعد ازدهار العلم التجريبي ، وأساساً من أسس بناء الحضارة الإسلامية ، بل إن هذا التراث الذى انتقل من دوائر علم الأصول

(١) السابق : ٧٩

(٢) السابق : ٢٢٠ وانظر كذلك من ١٢٢

(٣) السابق : ٢٤٤ ، ٢٤٥

(٤) السابق : ٢٧

إلى دوائر العلم التجريبي - كان ذا أثر كبير في نهضة الحضارة الأوروبية . وقد اهتم في دراسته لأراء الأصوليين بابرار الطابع العلمى الذى تضمنته دراساتهم لمبحث الحد الذى لم يعد - عندهم - يعنى بالمبحث عن الماهية كما كان الحال فى منطق أرسطو ، بل أصبح يعنى بتمييز المحدود عن غيره ، وذلك بذكر الخواص اللازمة ، دون حاجة إلى ذكر الصفات المشتركة بينه وبين غيره ، كما اهتم فى حديثه عن القياس عندهم بتوضيح صلة القياس بالاستقراء مشيراً إلى ما جاء لديهم من مباحث عن طرق إثبات العلة التى توازى طرق الاستقراء لدى المحدثين مع أنها سابقة لها بقرون طوال^(١)، ونحن - إذن - كما يقول الدكتور النشار ، أمام منطق يخالف منطق أرسطو فى جوهره ، منطق يتكون من مبحث فى الحد لا يستند على فكرة الماهية - وهى جوهر هذا المبحث عند أرسطو - ومن مبحث فى الاستدلالات يقوم على التجربة المؤدية إلى اليقين ، وهى عنصر لم يعرفه أرسطو^(٢).

وقد فتحت دراسة النشار الأبواب أمام دراسات أخرى تعد تفصيلاً لبعض ما أجمل فيها أو تطبيقاً لبعض نتائجها فى مجال العلم التجريبي . وكان من نتائج هذه البحوث أن استقرت تلك الفكرة التى دعا الشيخ مصطفى عبدالرازق إليها ، وجاءت البحوث والدراسات من بعده لتأكيد ما^(٣).

ويمكن القول بأن الدراسات السابقة كان لها نتائج هامة فى مجال المنهج وتاريخ العلوم بصفة عامة أى عند المسلمين وغيرهم ، وأنها وجهت الأنظار إلى أهمية هذا العلم من الناحية المنهجية ، وسوغت الدعوة إلى ربطه - نظرياً وتطبيقياً - بالعلوم الفلسفية على نحو يدفع إلى بحثه من زوايا جديدة ، وبروح جديدة تختلف عما كان سائداً من قبل فى مجال دراسته التقليدية . ومن هنا يمكن القول - كذلك - بأنها - على أهميتها - لم تلغ الحاجة إلى إجراء مزيد من الدراسات والبحوث التى تتناول هذا العلم من الناحية المنهجية، وهذا ما نحاول شيئاً منه فى هذه الدراسة .

ونرجو أن يكون واضحاً أننا لانقصد بالمنهج - هنا - ما درج عليه علماء الأصول - قديماً وحديثاً من تناول لموضوعات هذا العلم ، وهو تناول يضم فى ثناياه - كما هو

(١) انظر : النشار : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ، واكتشاف المنهج العلمى فى العالم الإسلامى - دار المعارف ط ١٩٧٨/٤ ص ٦٤ ، ٨١ - ٨٣ ، ٩٠ ، ٩١ - ٩٦ .

(٢) السابق : ١١٢ وقد أوضح الدكتور النشار أن علماء أصول الفقه هم الذين وضعوا المنهج ، ثم تناولوا المتكلمون بالزيادة والتفصيل انظر المرجع نفسه ص ٧٩ .

(٣) يمكن أن نشير هنا إلى دراسة الدكتور محمد سليمان دله عن نظرية القياس الأصولى : منهج تجريبي إسلامي طبع دار النعوة ١٩٨٤ ثم إلى دراسة د/ جلال موسى عن منهج البحث العلمى عند العرب فى مجال العلوم الطبيعية والكونية طبع دار الكتاب اللبناني بيروت ط ١ ، ١٩٧٢ وأن كان إسم الدكتور النشار لا يرد فيه إلا قليلاً . انظر ٦٩ ، ١٠٩ ، ١١٠ ، ١١٢ ، ١٢٥ ، ٢٤٩ ، ٢٥٦ .

معروف - جوانب تاريخية وكلامية ولغوية (١) ، كما يشمل تعريفا بالأدلة الشرعية التي هي أساس الاستنباط والاجتهاد ولا يخلو هذا التناول من ذكر بعض الفروع الفقهية التي تأتي في مجال تطبيق الأدلة عليها .

إن المنهج - هنا - ليس مقطوع الصلة بذلك المنهج ، لأنه يستمد مادته منه ، وهو يرجع إليه ، ويعتمد عليه ولكنه - مع ذلك - يهدف إلى أمر آخر هو دراسة المنهج نفسه ، أي دراسته في ذاته ، ومحاولة وصفه والتعريف بمكوناته وعناصره ، ولعل من أهم المسائل التي ينبغي أن تتضمنها دراسة المنهج - على هذا النحو ، وبهذا الغرض - ما يأتي:

- ١ - بيان الأسس والقواعد والمبادئ التي يقوم هذا المنهج عليها .
- ٢ - بيان المراحل والخطوات التي يمر بها الأصولي من بداية الاستدلال إلى نهايته ، مع مراعاة التدرج في الانتقال من كل مرحلة إلى المرحلة التي تليها .
- ٣ - بيان الشروط اللازمة أو التي ينبغي تحقيقها ليتمكن الوفاء بمقتضيات هذا المنهج ومتطلباته وأعبائه .

ولعل استعراض هذه العناصر ، دون دخول في تفصيلاتها ، يوضح لنا أن دراسة المنهج بهذه الطريقة تشبه أن تكون تحديدا أو « وصفا » للمنهج على النحو الذي يقوم به علماء المناهج في دراستهم للمناهج المختلفة كالمناهج التاريخية أو المنهج الاستقرائي المستخدم في العلوم الطبيعية أو المنهج الرياضي المستخدم في العلوم الرياضية ، ولاشك أن تحديد هذه المناهج ، ووصف مراحلها ، وبيان مقتضياتها يؤدي إلى تصور دقيق للعلم الذي يراد دراسته ، والمشكلات التي يمكن أن تواجه الدارس فيه ، كما أن العلم بقواعد هذه المناهج يؤدي إلى ضبط المعرفة ، وتسييد الاتجاه واختصار الجهود ، وحسن الفهم لجهود الآخرين ، وإتاحة الفرصة للتعاون بين العاملين في مجال العلوم المشتركة أو المتقاربة ، كما يؤدي - زيادة على ذلك - إلى دقة النتائج ، وتقديم العلم ولعل وصف هذا المنهج ، وتحديد عناصره ، وبيان مراحلها الذي سبق إجماله يسهم في تقريب هذا العلم إلى الدارسين ، ويقلل من هذا الاحساس القوي بصعوبته وتعقيده لديهم ، وهو احساس قد يدفع الكثيرين إلى الإنصراف عنه والإعراض عن دراسته على الرغم من أهميته ودقته ومكانته بين العلوم الإسلامية .

(١) يمكن القول بأن دعوة الشيخ مصطفى عبد الرزاق قد حظيت بقبول عام من الجمهور الأعظم من المنشغلين بالفلسفة الإسلامية ، وقليل من بينهم هم الذين يعارضونها ومن هؤلاء - مثلا - الشيخ عبد العظيم محمود في كتابه : التفكير الفلسفي في الإسلام ، دار المعارف ١٩٨٤ .

انظر ص ١٧٤ - ١٧٨ . ومنهم - كذلك - الدكتور محمد إبراهيم الفيومي في بحثه : النبرسة الفلسفية في الإسلام بين المشائية والاشراقية ص ٣٦ ، ٣٧ وهو مقدم إلى ندوة المعهد العالي للفكر الإسلامي بالقاهرة يوليو / أغسطس ١٩٨٩ تحت عنوان نحو فلسفة إسلامية معاصرة (والبحث مكتوب على الآلة الكاتبة)

وإذا كان المنهج يمثل روح العلم ، والدليل الهادئ في محرابه ، وإذا كان علم الأصول يمثل منهجا من أهم المناهج التي توصل المسلمون إليها ، فإننا بحاجة إلى أن نتبين هذا المنهج نفسه ، وسنحاول هنا أن نقوم بجهد في هذا الصدد ، مع التسليم - منذ البداية - بتواضع هذا الجهد ، وتواضع هذه المحاولة ، خاصة إذا قورنت بأهميه هذا العلم ، وضخامه الغاية المرجوة وغزارة ما كتب فيه ، آملين أن تتاح الفرصة فيما بعد - لجهد أوفى يستدرك النقص ، ويتجاوز ما يمكن أن يعرض لهذه المحاولة من أخطاء . وسنقدم هذه المحاولة في عدد من النقاط والعناصر على النحو التالي .

أولا : مبادئ وقواعد :

يقصد بالمبادئ والقواعد هنا الأصول والأسس التي يقوم عليها علم الأصول نفسه ، وهي تقوم مقام المسلمات في بعض العلوم ، بحيث لا يتصور قيام هذه العلوم دون التسليم بها . وإن كانت تقترب عن هذه المصادرات أو المسلمات في أمر مهم يتمثل في أن المسلمات في بعض العلوم - كالرياضة مثلا - تكون موضع تسليم بها بسبب ما يترتب على ذلك من فوائد حتى ولو لم يقم عليها برهان عقلي ، وهي تؤخذ تسليما ما دامت لا تؤدي إلى تناقض أي أنها - في الجملة - ليست محتاجة إلى برهان ^(١) ، ولكن المبادئ والقواعد الأصولية مؤسسة على الدليل والبرهان ، شئنا في ذلك كل خطوة من خطوات المنهج الأصولي ، بل إنها أشد احتياجا إلى البرهان ، لأنها تمثل نقطة البداية لاستنباط الأحكام الشرعية . ولو لم تكن هذه الأصول موضع الرضا والقبول عند الأصولي فإنه لن يتمكن من القيام بعمله ، فهي تشبه القواعد التي يقوم عليها البناء ، أو الجذر الذي ينمو عليه الشجرة ساقا وفروعا . ومن هذه المبادئ ما يرقى إلى أن يكون عقيدة من عقائد الدين ، ومنها ما هو ثمرة من ثمارها ، ولعل ذلك يوضح أهميتها وضرورتها . ويمكن أن نشير إلى أهم هذه المبادئ فيما يأتي :

١ - الإيمان بكمال الشريعة وشمولها وعصمتها ، وقد اتصفت الشريعة بهذه الصفات في كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم . قاله تعالى يقول : ﴿ اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً ﴾ .

(المائدة : ٣)

(١) من أمثلة الموضوعات التاريخية : الكلام في أول من دون هذا العلم ، وخلاف الطوائف الفقهية والدينية في ذلك ، ومن أمثلة الموضوعات الكلامية مبحث " الحاكم " وفيه يدرس دور العقل في الحكم الشرقي ، كما يبحث التحسين والتطبيق ، ومن أمثله كذلك التساؤل عن الشريعة التي كان الرسول يتمهد بها قبل بعثته إلى غير ذلك ومن أمثلة المباحث اللغوية مبحث الدلالات ، وفيه يبحث عن دلالة العبارة وإشارة النص ودلالاته ، ودلالة الاقتضاء إلى غير ذلك . انظر د/ عبد الرحمن بدوي مناهج البحث العلمي طبع الكويت ١٩٧٧ من ٩٠ ومايسما .

وعن أبي الدرداء رضى الله عنه قال : « خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ونحن نتذكر الفقر ونتخوفه فقال : وأيم الله لقد تركتكم على مثل البيضاء ، ليلاً ونهاراً سواء . قال أبو الدرداء : صدق - والله - رسول الله صلى الله عليه وسلم ، تركنا - والله - على مثل البيضاء ، ليلاً ونهاراً سواء » ^(١) ويعنى هذا الشمول أن الإسلام يتضمن من التشريعات ما يفي بحاجة الناس أفراداً وجماعات ، وأن هذا الشمول يتناول أمور الدين والدنيا ، عبادة أو معاملة ، أو أخلاقاً وأدباً ، وأن فى تشريعاته من الكفاية والغنى ما يجعل المؤمنين به غير محتاجين - فيما تعبدهم الله به من أمور الدين والدنيا - إلى سواء ، وأن ما يظنه بعض الناس - أحياناً - من قصور فى التشريع إنما يرجع إلى قصور علمهم بالإسلام ، أو إلى قصور فهمهم له ، أو إلى قصور همتهم عن السمو إلى المستوى الذى يرفعهم إليه الإسلام من الفهم والاستنباط والاجتهاد لأن الشريعة قد تضمنت كل شئ تفصيلاً أو تأصيلاً كما يقول علماء الإسلام .

وقد كان الصحابة - رضوان الله عليهم - أعظم الناس إدراكاً لهذا الشمول - وأكثرهم تصديقاً به وسكوناً إليه ، فها هو عمر بن الخطاب رضى الله عنه يقول بعد أن قدم إلى المدينة من حجة « أيها الناس ! قد سنّت لكم السنن ، وفرضت لكم الفرائض ، وتركتم على الواضحة إلا أن تضلوا بالناس يمينا وشمالا » ^(٢) ، قال أبو بكر رضى الله عنه : ولقد تركنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وما يقلب طائر جناحيه فى السماء إلا ذكرنا منه علماً » وقال سلمان الفارسي رضى الله عنه ما يدل على ذلك ^(٣).

ويعبر الشاطبى عن هذا المعنى حين يذكر أنه « لم يبق للدين قاعدة يحتاج إليها فى الضروريات والحاجيات أو التكميلات إلا وقد بينت غاية البيان ... » ^(٤) وقد أثبت التطبيق التاريخى الممتد على مدى القرون - فى بيئات وأقاليم وظروف مختلفة صدق هذا الأصل وإن كان المجال لا يتسع لذكر التفاصيل .

٢ - يترتب على الإيمان بكمال الشريعة وعمومها أن كل فعل من أفعال المكلفين ، وكل واقعه تقع لهم ، وكل نازلة تنزل بهم لاتخلو من حكم شرعى فيها بالوجوب أو الحرمة أو الندب أو الكراهة أو الإباحة .

(١) سنن ابن ماجه : المقدمة ، باب اتباع سنة الرسول صلى الله عليه وسلم حديث رقم ٥ طبعة الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي ١٤/١

(٢) موطأ مالك : كتاب المصود ، باب ما جاء فى الرجم حديث . تصحيح وتخريج الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي طبعة الشبيب - القاهرة .

(٣) انظر تفسير ابن كثير طبعة الشبيب ٢٤٩/٣ وسنن الترمذى أبواب الطهارة : باب الاستنجاء بالصجارة حديث رقم ١٦ تحقيق عبد الوهاب عبد الحفيظ طبع دار الفكر بيروت ١٩٨٠ .

(٤) نقلاً من تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، مرجع سابق ص ١١٤ .

ويوضح الشاطبي هذه القاعدة مبينا صلتها بالقاعدة السابقة ، فيقول أن من خواص الشريعة العموم والاطراد ، فلذلك جرت الأحكام الشرعية في أفعال المكلفين على الإطلاق . وإن كانت أحادها الخاصة لا تنتهي ، فلا عمل يفرض ، ولا حركة ولا سكن يدعى إلا والشريعة عليه حاكمة ، أفرادا وتركيبا ، وهي معنى كونها عامة^(١) .

٢ - إن الأحكام الواردة على أفعال المكلفين لابد أن تكون مستندة إلى الدليل الشرعي ، وهذا من لوازم الإسلام ، فالمسلم - بمقتضى الإسلام - مطالب بإتباع أحكام الله تعالى ، وإخضاع نفسه لها ، لأن الإسلام عهد وعقد وميثاق ، ووثاق ، وذكروا نعمة الله عليكم وميثاقه الذي واثقكم به إذ قلتم سمعنا وأطعنا « (المائدة : ٧) .

وهذا يقتضى أن يكون الحكم لله والشرع في حركته وسكونه ، ومن ثم فإنه مطالب بالاستقصاء والتحرى لمعرفة حكم الله والانقياد له ، فإذا لم يفعل ذلك كان متبعا لهواه ، والفقيه - كذلك - لا يحكم في المسائل الشرعية بهواه ، بل بأدلة الشرع المذكورة فيه نصا ، أو المأثور بها من قبل الشرع كالقياس ونحوه من الأصول التي اعتمد عليها الفقهاء في التعرف على حكم الله تعالى فيما يعرض لهم من الوقائع والنوازل والأحداث المستجدة . والفقيه مطالب بذلك في أصل الدليل إذ لا يسوغ الحكم بالظن المجرد^(٢) كما أنه مطالب به للترجيح بين الأدلة ، فإذا لم يكن دليل لم يثبت الترجيح تصورا^(٣) وهو مطالب به في كل دعوى يدعيها ، لأن مجرد الامكان لا يقوم به دليل ، لأن الدعوى من غير حجة مردودة^(٤) .

ويعبر أبو الحسن البصري عن هذه المعاني بطريقة أكثر تفصيلا فيبين أن الحكم الشرعي يجب كونه معلوما ، وإلا لم يؤمن كونه خطأ ، وهو إما أن يكون أمرا بدهيا أو لا يكون ، ولو كان بدهيا لاشترك العقلاء في العلم به ، ثم إنا نعلم أنه ليس في البديهة العلم بوجوب صوم أول يوم من شهر رمضان ، وسقوط وجوب صوم ما قبله ، وإذا لم يكن العلم به في البديهة لم يجز لنا العلم به إلا بالدليل فإن كان لا يثبت الحكم في بعض الأحوال لشك أو لاعتقاد نفى الحكم أو ظن ذلك فلا بد أن يبين الطريقة التي أدت به إلى

(١) الشاطبي : الوقائع تحقيق الشيخ عبد الله دراز طبع المكتبة التجارية ٧٨/١ هذا ويفترض الأصوليون أحيانا بعض الوقائع التي قد يسبق إلى الظن خلوما من حكم الله تعالى وهو افتراض تجاه النصوص الدالة على كمال الشريعة واثبات النبي صلى الله عليه وسلم جوامع الكلم ، واشتغال الشريعة على القواعد الكلية المسالمة للتطبيق على ما يخص من الوقائع كما يقول الشيخ عبد الرزاق عفيفي .

أنظر نموذجها لهذه الوقائع المفترضة في الأحكام للأدبي طبع المكتب الاسلامي بيروت ط ١٤٠٢ هـ ١٢٥/١ وهامش ٢ بها وكلا ٥٤/٢ وهامش ٣ بها ٢٧٦/٢ هامش ٢ بها

(٢) أنظر الجويني : البرهان في أصول الفقه تحقيق د/ عبد العظيم الديب طبع قطر ١٣٩٩ هـ ١٧٢/١ وأنظر الأحكام للأدبي ٢٢٦/١ .

(٣) البرهان ١١٥٦/٢ .

(٤) السابق ٢٣٦/١ ، ٥٢٧ .

ذلك ، لأنه إذا ألزم غيره أن يصير إلى مثل رأيه من غير أن يوضح له طريقته التي أوصلته إلى رأيه فقد ألزمه ما لا يطبقه وإذن فلا بد من البرهان والدليل في جميع الأحوال^(١) .

والأمر - إذن يتملق بقاعدة عامه تتعلق بالاستدلال الأصولي في كل مرحلة من مراحلها ، وفي ذلك ما فيه من ضبط الأدلة وتحريرها ، والبعد عن إطلاق الأحكام دون بينة ولا برهان ، وفي مثل هذا المعنى يقول ابن حزم أن الله عز وجل قد بين للناس « أنه لا يقبل قول أحد إلا بحجة وإن من لم يأت على قوله بحجة فهو مبطل بنص حكم الله عز وجل ... وأنه لا يفلح إذا قال قوله لا يقيم على صحتها حجة قاطعة »^(٢)

٤ - إذا كانت الأحكام لا تثبت إلا بدليل ، كما أوضحنا في القاعدة السابقة - فإن مستند الأدلة ومصدرها ومنتهىها إنما هو النصوص الشرعية الثابتة عن الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم ، وقد تكفل الله تعالى بحفظ كتابه ويسر الوسائل والأساليب لحفظ سنة نبيه صلى الله عليه وسلم من التحريف والتزييف حتى يكون القرآن والسنة مصدراً دائماً ثابتاً للأحكام ومرجعاً لها ، ولذلك يجب الرجوع إليهما للتعرف على ثابتا للأحكام ومرجعاً لها ، ولذلك يجب الرجوع إليهما للتعرف على حكم الله تعالى وحكم رسوله ، ولا يصح أن يقدم عليهما شيء غيرهما من أفهام الطمأنينة ومذاهب المجتهدين ، بل إن الكتاب والسنة يمثلان حجة دائمة على كل اجتهاد يتعلق بتطبيق الأحكام الشرعية ، فالاجتهاد يوزن بميزان هذه المصادر المحفوظة ، فما جاء منه موافقاً لها حاز القبول ، وما جاء مخالفاً لها فهدم رد على أصحابه .

ويصف البخاري - في صحيحة - منهج أئمة المسلمين في هذا الصدد فيقول « وكانت الأئمة بعد النبي صلى الله عليه وسلم يستشيرون الأئمة من أهل العلم في الأمور المباحة .. فإذا وضح الكتاب أو السنة لم يتعدوه إلى غيره اقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم »^(٣) .

وقد كان علماء الأصول حريصين على بيان وتأكيد أن مصادر التشريع تستمد مشروعيتها من الكتاب والسنة ، إذ هما المصدران الأصليون ، وما سواهما راجع إليهما ، مستمد منهما .

(١) أبو الحسن البصري: المعتمد في أصول الفقه ، تحقيق د/محمد حيد الله ومعاوية د/ أحمد بكير ، ود/حسن حنفي . طبع المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية دمشق ١٩٦٤ ، ١٩٦٥ ، ٢/ ٨٨٠ - ٨٨٢ . وأنظر كذلك ٨٥٩/٢ وكذا الإرمان للجويني ٧٩٩/٢ ، ٨٠٠ .

(٢) ابن حزم : الأحكام في أصول الأحكام تقديم د/ إحسان عباس ، نشر دار الأفاق الجديدة - بيروت ط١/ ١٩٨٢ مجلد ١ ، ص ٢٠ .

(٣) صحيح البخاري ، كتاب الاحتكام بالكتاب والسنة باب قول الله تعالى وأمرهم شورى بينهم ٢٧٢/٤ طبع المجلس .

فالأجماع - وهو أقوى الأدلة بعدهما - مستند إلى النص الشرعي ولذلك قال الجويني مثلاً « ليس الاجماع في نفسه دليلاً ، بل العرف قاض باستناده الى خبر » (١) وقال ابن تيمية « فلا يوجد قط - مسألة مجمع عليها إلا وفيها بيان من الرسول ، ولكن قد يخفى ذلك على بعض الناس ... فإن مادل عليه الاجماع فقد دل عليه الكتاب والسنة .. ولا يوجد مسألة يتفق الاجماع عليها إلا وفيها نص » (٢) ويترتب على هذا مسألة هامة يتميز بها الإجماع الإسلامي عما سواه من صور الاجماع في النظم السياسية والدستورية الأخرى التي تجعل الأمة أو أغليبيتها مصدراً للسلطات ، فالاجماع - في الإسلام - منبثق عن النص مستند إليه وليس من حقه أن يخالف نصاً ، أو يغير حكماً ، أو يرد أمراً أو يحل حراماً .

أما القياس - عند القائلين به ، وهم الجمهور الأعظم من مجتهدي الأمة - فهو قائم على النص راجع إليه ، وقد كان الأخنوخ به من الأصوليين حريصين على توضيح هذا المعنى وتأكيد ، موجهين النظر إلى أن العمل بالقياس - في التوصل إلى الأحكام الشرعية في النوازل التي لم ينزل فيها - بذاتها - نص شرعي - يعد أمراً شرعياً ، وأنه - من حيث الأخذ به أصلاً ، ومن حيث الشروط اللازمة له ، والمعتبرة فيه تطبيقاً مستند إلى الدليل الشرعي لا يتخطاه ولا يتجاوز .

ويوضح الشاطبي هذا بقوله « ليس القياس من تصرفات محضاً ، وإنما تصرفت فيه من تحت نظر الآلة ، فإننا إذا دلنا الشرع على أن إلحاق المسكوك عنه ، بالمنصوص عليه معتبر ، وأنه من الأمور التي قصدها الشارع وأمر بها ، ونبه النبي - صلى الله عليه وسلم - على العمل بها فأين استقلال العقل بذلك ؟ بل هو مهتد فيه بالأدلة الشرعية : يجري بمقدار ما أجرته ، ويقف حيث وقفته » (٣) .

ويترتب على هذه النظرة إلى القياس أن الأصوليين قد اشتروا لقبوله واعتباره عدداً من الشروط التي توضح تلك العلاقة الوثيقة بالنص وضوحاً مؤكداً ، ويمكن أن نشير - في إيجاز شديد - إلى أهم هذه الشروط فيما يأتي :

(١) ألا يلجأ إلى القياس عند وجود النص أو الاجماع لأن الكتاب والسنة والاجماع هي أصول الأدلة ، ومصادر الاستنباط ، ويجب البحث فيه أولاً عن الحكم الشرعي ، فإذا وجد الحكم فيها فلا حاجة إلى البحث في غيرها ، أما إذا لم يوجد الحكم فيها فإن من الممكن الانتقال إلى البحث في غيرها ، والبحث - عندئذ - أشبه بالضرورة - وهي تقدر بقدرها .

(١) البرهان ١٥٣/١ وانظر ١٦٣/١ .

(٢) ابن تيمية : الفتاوى طبع الرياض ١٩٥/١٩ .

وانظر كذلك الأحكام للأدي ٢٢٧/٢ والبرهان للأدي ١٥٣/١ ، ١٦٣ .

(٣) الموافقات ٨٩/١ .

وقد كان هذا هو مسلك الصحابة الذين كانوا « لا يعدلون ... الآراء والأقيسة إلا بعد البحث عن النصوص ، واليأس منها »^(١) ومن هنا جاءت تلك العبارة الشهيرة التي تردّد لدى الأصوليين « لاقياس مع النص :

(ب) إذا كان القياس إلحاقا للفرع بالأصل لوصف جامع بينهما فلا بد أن يكون حكم الأصل الذي يدور عليه القياس حكما شرعيا ، وأن يكون ثابتا غير مفسوخ حتى يمكن بناء الفرع عليه^(٢) .

(ج) أن يكون الوصف الجامع بين الأصل والشرع راجعا إلى النص الذي ثبت به حكم الأصل ، فإذا لم يكن كذلك فهو فاسد ، وعنى ذلك أن الوصف الجامع - أو العلة بتعبير الأصوليين - يوصف بأنه شرعى وفي ذلك يقول الشيرازي « العلة شرعية ، فإذا لم يكن على صحتها دليل من جهة الشرع دل على أنها ليست بعلة فوجب الحكم بفسادها »^(٣) .

(د) إن قبول القياس مرهون بالأ يمتنع منه نص أو اجماع ، ويوضح الجويني ذلك بقوله « فحكما منعنا نص من القياس امتنعنا ، وكذلك لو فرض اجماع على هذا النحو »^(٤) .

(هـ) إن قبول القياس مشروط بالأ يكون مخالفا للنص ، لأنه كما يقول الأمدى « إذا كان القياس مخالفا للنص فهو فاسد الاعتبار ، لعدم صحة الاحتجاج به مع النص المخالف له » وكل قياس دل النص على فساد فهو فاسد كما يقول ابن تيمية^(٥) .

وتجدر الإشارة إلى أن ما يجب مراعاته من شروط فى القياس ينطبق على مسواه من الأدلة الأخرى كالمصلحة المرسله وغيرها مما اختلف الفقهاء فى الأخذ به أدلة للأحكام ، فيشترط فيها أن تكون موافقه للأحكام غير مخالفة لها ، لأنها بمثابة الفرع من الأصل الذى هو الأدلة الشرعية ، وقبول الفرع مشروط بموافقة أصله ، وإلا كان مهدد الاعتبار له وعلى ذلك يمكن القول - مع الشاطبى - أن الأدلة الشرعية محصورة فى الأدلة النقلية، لأن سواها من الأدلة راجع إليها و « لانا لم نشيت الضرب الثانى (كالقياس ونحوه) بالعقل وإنما اثبتناه بالأول ، إذ منه قامت أدلة صحة الاعتماد عليه ، وإذا كان كذلك فالأول هو العمدة^(٦) .

(١) الأمدى: الأحكام ٢٤٠/ .

(٢) انظر الأحكام للأمدى ١٩٤/٣ وانظر المعتمد البصرى ١٢٩/٢ ، ٩٣٠ .

(٣) أبو اسحاق إبراهيم الشيرازى : اللع فى أصول الفقه طبع دار الكتب العلمية - بيروت ط١/ ١٩٨٥ من ١١٢ .

(٤) البرهان ٩٠٢/٢ ٩٠٢ وانظر المرجع السابق ١١٢ .

(٥) انظر للأمدى الأحكام ٧٢/٤ ولابن تيمية : الفتاوى ٢٨٧/١٩ ، ٢٨٨ .

(٦) الشاطبى : الموافقات ٤٢/٢ وما بين القوسين مزيد لتوضيح المعنى .

وإذا كان القائلون بالقياس وغيره من الأدلة حريصين - حرصا بالغاً على النصوص الشرعية فإن من البدهى أن يكون القائلون بحصر أصول الأدلة في الأدلة النقلية من كتاب وسنة وإجماع أكثر عناية بالنصوص وبحثاً عنها واستنباطاً للنصوص منها ، ويظهر ذلك لدى ابن حزم وغيره من منكرى القياس^(١) وهكذا تتفق كلمة الأصوليين على ضرورة العناية بالنصوص وتقديمها على ما سواها ، وإن كانوا يختلفون في الاقتصاد عليها - وحدها - أو في إمكان إضافة أدلة أخرى إليها ، تكون مستمدة منها ، وراجعة إليها ، ومحكومة بها ، كما سبق القول .

على أنه يمكن القول - في إيجاز ، قبل أن نتترك هذه الفكرة إلى غيرها بأن الاستناد إلى النص : انطلاقاً منه ، واحتكاماً إليه يعد من الخصائص الملزمة لعلم أصول الفقه ، وأنه - من هذه الناحية - يتميز على علم الكلام الذي تربطه بعلم أصول الفقه صلة وثيقة تتبدى في المصطلحات والمنهج^(٢) كما تتبدى فيما تضمنته على الأصول - في تطوره بعد الشافعي من مباحث كلامية دخلت إلى الأصول ، ولذلك أصبح ينظر إلى علم الكلام على أنه أصل لعلم أصول الفقه متكاماً هو أصل لغيره من العلوم الشرعية الأخرى لأن حجية الأدلة التي يستند الاستدلال إليها إنما تظهر وتؤسس من علم الكلام^(٣) وقد أقيمت هذه الصلة وتوثقت على أيدي الأصوليين من الكلاميين ، الذين كان لهم في هذا العلم منهج يختلف عن منهج الفقهاء كما يشير إلى ذلك ابن خلدون الذي أوضح أن كتابة الفقهاء في الأصول أمس بالفقه ، وأليق بالفروع أما الفقهاء فانهم « يجربون صور تلك المسائل عن الفقه ويميلون إلى الاستدلال العقلي ما أمكن لأنه غالب فنونهم ، ومقتضى طريقتهم »^(٤) .

وعلى الرغم من هذه الصلة الوثيقة بين العلمين فإنهما يفترقان في موقفهما من النص ، فالنص هو المصدر والمرجع والميزان في علم أصول الفقه ، ومن ثم ظل الاهتمام به مستمراً في كتابات الأصوليين ، حتى لدى من قال منهم بالقياس ، ولكن النصوص الشرعية المستمدة من الكتاب والسنة لم تحتفظ بهذه المنزلة أو بقرب منها لدى علماء الكلام ، وبخاصة في عهده المتأخرة حيث زاحم الدليل العقلي الدليل الشرعي وغالبه حتى غلبه ، فأصبح الدليل العقلي هو الدليل المعتمد في أكثر أصول الدين ، وأصبح

(١) انظر : ابن حزم الأحكام - ١٠٦/٥ - ١٠٨ - ١٠٩/٧ - ٥٦

(٢) انظر د/ حسن الشافعي في مقدمته لتحقيق كتاب : الفين في شرح معاني الألفاظ الحكماء والمتكلمين لسيف الدين الأمدى طبع القاهرة ١٩٨٢/٢ ص ٢٠ ، ٢١ ، ٢٨ .

(٣) انظر : الفزالي : المستمسك (بهامشه فواتح الرحموت) تصوير دار الكتب العلمية ببيروت من طبعة بولاق - ط١ ١٩٨٢/٢ - ٥/١ - ٧

وانظر كذلك : الجويني البرهان ٨٤/١ ، ٨٥ .

(٤) انظر : ابن خلدون : المقدمة طبعة الشهاب ص ٤٢٠ .

النص الشرعي يستمد حجتيه من شهادة العقل له ، ثم أصبح الدليل الشرعي يؤول ليتفق مع الدليل العقلي إذا وقع تعارض بينهما خشية أن يؤدي الطعن في دليل العقل إلى الطعن في الدليل الشرعي نفسه ، ووضعوا في ذلك قانوناً كلياً (١) وترتب على هذا كله أن تراجعت الأدلة الشرعية عن مكانتها مع أنها صاحبة الاختصاص في الاستدلال على أصول العقيدة ثم هي أكثر وضوحاً ، وأيسر فهماً وأوثق حجة ، وأدعى إلى تحصيل اليقين ، والناظر في كتب الكلاميين ، وبخاصة المتأخرة منها ، يلاحظ هذه الظاهرة دون عسر ، فالآيات قليلة ، والأحاديث نادرة ، وما يساق منها في هذه الكتب قد يساق للاستئناس لا للاستنباط والاستدلال ، فالفكرة مقررة سلفاً ، ثم تأتي الآيات والأحاديث لتأكيدهما ، وعلى حسب هذه الفكرة تجذب النصوص يمينا ويسارا ، كما يظهر في جدل الكلاميين بعضهم مع بعض .

وقد نجا علم أصول الفقه مما وقع فيه علم الكلام ، وظل استناده إلى النص الشرعي من أخص خصائصه ، ولعل صلته بالفقه ، واعتماد الفقه عليه في التوصل إلى الأحكام الشرعية المتعلقة بفعال المكلفين كانت من أكبر العوامل في تأكيد هذه الصلة بالنص ، لأن البحث فيه لم يقلب عليه ذلك الطابع النظري - بل الجدلي أحيانا - الذي ساد علم الكلام ، بل كان البحث في الفقه مرتبطاً بمسائل واقعية ونوازل تتطلب أحكاماً ، ومن ثم كان الارتباط بالنص أمراً لازماً ، وضرورة لا مفر منها .

هـ - إذا كانت الأحكام لا تثبت إلا بالنصوص - أو ما يرجع إليها - فإن وسيلة استخراج الأحكام واستنباطها منها إنما هي الاجتهاد .

والاجتهاد في عرف العلماء هو بذل الوسع ، واستفراغ الجهد في طلب الحكم الشرعي (٢) .

ويعبر الإمام الشافعي عن هذه القاعدة بقوله « كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم ، أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة ، وعليه - إذا كان فيه بعينه حكم - اتباعه ، وإذا لم يكن فيه بعينه طلب الدلالة على سبيل الحق بالاجتهاد .. » .

وإذا كان الأصولي يلجأ إلى الدليل في كل مرحلة من مراحل بحثه - كما أسلفنا - فإنه إنما يفعل ذلك عن طريق الاجتهاد ، فهو يجتهد في معرفة الدليل الشرعي ، ثم يجتهد في تحديد المقصود به ، ثم يجتهد في بيان علاقته بغيره من الأدلة إن وجدت ،

(١) انظر هنا مثلاً : فخر الدين الرازي: أساس التقديس طبعة المطبعة ١٩٢٥ ص ١٧٢ ، ١٧٣ وقد أوضح ابن تيمية أن التعارض لا يقع بين النصوص الصحيحة والعقل الصحيح ، ويكتب كتاباً خفياً في الرد على دعوى الرازي ومن يقول بمثل رأيه ، وهو كتاب مرء تعارض العقل والنقل الذي حققه د/ محمد رشاد سالم رحمه الله .

(٢) انظر : الشيرازي المص ١٢٩ ، والمستصفى ٢/٢٥٠ ، وبيروني الشوكاني هذا كبيراً من التمرينات للاجتهاد يمكن الرجوع إليها في كتابة إرشاد الفحول ٢٥٠

ثم يجتهد في تطبيق الدليل على الواقعة أو النازلة ، فإن لم يكن في الواقعة - بذاتها - نص أو إجماع فإنه مطالب بالبحث عن نظائر لها في الشرع ليلحقها بها ، وقد يلجأ إلى جملة من النصوص المتعلقة بمقاصد الشريعة ليجعل منها مستقده فيما يتوصل إليه من حكم وهكذا .

وبدلنا هذا العرض المجلل لمراحل استنباط الحكم والذي سنعود إليه بتفصيل ، أو في فيما بعد - على أن التوصل إليه لا يتم بطريقة آلية ، بل إنه محتاج إلى بذل مزيد من الجهد للقيام بهذا العمل الاستنباطي الذي ينتقل فيه المجتهد من المعلوم وهو النص أو ما يؤيد إليه إلى المجهول وهو الواقعة التي ينبغي الوصول إلى الحكم الشرعي لها وليس هذا الاجتهاد بالأمر الهين ، وإن كان ما يتطلبه من جهد ليس في درجة واحدة ، لأن انطباق الأحكام والأسماء على الوقائع قد يكون ظاهرا وقد يكون خفيا كما يقول ابن تيمية ، وكلاهما محتاج إلى الاجتهاد ، لأن الفقهاء ليسوا في درجة واحدة من حيث القدرة على الاستنباط وسبق خاطر إليه وأن اشتركوا في العلم بالأحكام ذاتها فبعضهم قد يكون أسبق من الآخر في المعرفة بالمعنى المراد وتطبيقه على ما يشبهه ، وأما إذا كان في الأمر خفاء فإنه يقتضي مزيدا من الجهد « فإن الشارع قد ناط الحكم بوصف ، كما ناط قبول الشهادة بكونه ذا عدل ، وكما ناط العشرة بالمؤثر بها بكونها بالمعروف ، وكما ناط النفقة الواجبة بالمعروف ، وكما ناط الاستقبال في الصلاة بالترجى شطر المسجد الحرام ، (ثم) يبقى النظر في هذا المعين هل هو شرط المسجد الحرام ؟ وهل هذا الشخص ذو عدل ، وهل هذه النفقة نفقة بالمعروف ، وأمثال ذلك لا بد من نظر خاص (إذ) لا يعلم ذلك بمجرد الاسم » (١) .

وإذا كان ابن تيمية قد أشار هنا إلى مستويين لفهم النص وتطبيقه فإنه قد تحدث عن مستوى آخر يقتضي التحديد لمضمون الأسماء الشرعية التي ارتبطت بها الأحكام ، فإله تعالى قد حرم الخمر ، والميسر ، وجعل التيمم بديلا للماء في التطهر من الحدث وجعل قطع اليد حداً للسرقه بشروطها ، ولا بد من تحديد المراد بهذه الأسماء تحديدا واضحا ، لتتعلق الأحكام بها ، وفي ذلك يقول ابن تيمية « وقد يكون الاجتهاد في دخول بعض الأنواع في مسمى ذلك الاسم ، كدخول الأشربة المسكرة من غير العنب والنخل في مسمى الخمر ، ودخول الشطرنج والنرد ونحوهما في مسمى الميسر ... ودخول الرمل ونحوه في الصعيد الذي في قوله « فتيموا صعيدا طيبا » (المائدة : ٦) ودخول النباش في حكم السارق » (٢) ويذكر ابن تيمية أن هذا الاجتهاد متفق عليه بين المسلمين ممن يثبت القياس ومن ينفيه « فإن بعض الجهال يظن أن من نفى القياس يكفيه في معرفة مراد الشارع مجرد العلم باللفظة ، هذا غلط عظيم جدا » (٣) .

(١) ابن تيمية الرد على المنطقيين . لتقييم السيد سليمان النوري .

تصوير دار المعرفة - لبنان ص ٥٣ وما بين القوسين مزيد لتوضيح المعنى

(٢ ، ٣) السابق ٥٣ ، ٥٤ بتصريف سبيل جدا ، وانظر كذلك المواقف ٨٩ ، ٩٠ .

وهكذا فإن مجرد العلم بالنصوص أو القواعد العامة لايعنى التطبيق المباشر على الحالات الخاصة دون مجهود ، بل إن الأمر يحتاج إلى دراسة وفهم وجهد لمعرفة كيفية اندراج الحالة الخاصة تحت الحكم العام .

ولذلك فإن « تطبيق النظريات العامة له - دائما - موهبته الخاصة ، ودقته ، ومجرد الدقة في النظريات العامة لايفنى عن الدقة في تطبيقها ، ألا ترون أن من يدرس - بعمق - النظريات العامة في الطب يحتاج في مجال تطبيقها على حالة مرضية إلى دقة، وانتباه كامل ، وتفكير في تطبيق تلك النظريات على المريض الذي بين يديه (١) .

وإذا كان هذا الاجتهاد مطلوباً في فهم النص وتطبيقه فإن الاجتهاد في القياس ونحوه من الأدلة غير المباشرة يحتاج إلى جهد أو في وأكثر لأنه يقتضى تحديد الوصف الجامع الذي يغلب على الظن تعلق الحكم به ، ثم يقتضى وجود هذا الوصف في الفرع المراد تحديد الحكم الخاص به ، ثم يقتضى تحقيق عدد من الشروط التي تندرج تحت مباحث العلة ومسالكها وقوانحها عند الأصوليين ، كما سنشير إلى ذلك قريباً ، والاجتهاد ، إذن ضرورة ، لأنه لايمكن حصول التكليف إلا به كما يقول الشاطبي (٢) ثم لأن الحوادث للناس ليس لها حصر ولانهاية ، « فلو لم يجز الاجتهاد في الفروع ، وطلب الأشياء بالنظر والاعتبار ، ورد المسكوت عنه إلى النصوص عليه بالاقيسة لتعطلت الأحكام وفسدت على الناس أمورهم ، والتبس أمر المعاملات على الناس ، فوسع الله هذا الأمر على الأمة ، وجوز الاجتهاد ، ورد الفروع إلى الأصول لهذا النوع من الضرورة... » (٣) .

وبهذه القاعدة تكتمل القواعد والمبادئ الخمسة التي يمكن اعتبارها قواعد أساسية للمنهج الأصولي ، ومن ثم يمكن البناء عليها وهنا يأتي دور الحديث عن مراحل هذا المنهج وهي التي سنتحدث عنها في الفقرة التالية :

ثانياً : مراحل المنهج الأصولي وخطواته :

يوصف المنهج العلمي بأنه « خطة منظمة لعدة عمليات ذهنية أو حسية بغية الوصول إلى كشف حقيقة أو البرهنة عليها » (٤) .

(١) محمد باقر الصدر : دروس في علم الأصول : الطلعة الأولى طبع دار الكتاب اللبناني والمصري، ط١/١٩٧٨ ، ص٤٧ ، ٤٨ .

(٢) انظر الموافقات ٤/٤٩ .

(٣) السيوطي: صون المنطق والكلام من فن المنطق والكلام تحقيق د/ علي النشار ، د/ سعاد عبد الرزاق، طبع مجمع البحوث الإسلامية ط٢/١٩٧٠ ، ١/٢١١ والكلام لأبي المظفر السمعاني .

(٤) المعجم الفلسفي، تصنيف الدكتور إبراهيم مكيور ، مجمع اللغة العربية، ١٩٧٩ ، ص ١٩٥ .

كما عرف بأنه « الطريق إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم بواسطة طائفة من القواعد العامة ، تهيم على سير العقل وتحديد عملياته حتى يصل إلى نتيجة معلومة»^(١) .

وتختلف المناهج بحسب طبيعة الظواهر التي تدرسها فالمنهج الرياضى غير المنهج الاستقرائى المطبق فى العلوم الطبيعية ، وكلاهما يختلف عن المنهج التاريخى ، ولكن كل واحد من هذه المناهج يتكون من عدد من المراحل والقواعد والعمليات التى يجرى اتباعها وتطبيقها وفقا لخطه معينة كى يتم التوصل الى تحقيق الغايات المرتبطة بالمنهج المحدد .

وعلى سبيل المثال يتكون المنهج التجريبي من عدد من الخطوات التى تبدأ - عادة - بالملاحظة أو كليهما أحيانا ، بحثا عن فرض علمي يصلح لتفسير الظاهرة التى يجعلها الباحث موضوعا لبحثه فإذا تم الوصول إلى مثل هذا الفرض فإن من اللازم أن يقوم البحث ببحوث وملاحظات وتجارب أخرى للتأكد من صدق هذا الفرض ، فإذا تأكد صدقه انتقل من كونه قانونا يصلح لتفسير الظواهر المماثلة ، ويمكن التنبؤ - بمقتضاه بوقوع مثل هذه الظاهرة إذا تحققت شروط وإذا ما انتهينا عن طريق هذا المنهج من وضع قوانين ، فإن الممكن الانتقال إلى خطوة أخرى هى تنظيم هذه القوانين الجزئية كى تدخل فى نطاق أعم بأن تصبح مبادئ عامة كلية يستخرج منها قوانين بواسطة الاستدلال وهذه المبادئ العامة هى الفروض العظمى ^(٢) .

ويمكن القول بأن المنهج المطبق فى علم أصول الفقه يتكون - بصفة عامة - من عدد من الخطوات والمراحل ، شأنها فى ذلك شأن غيره من المناهج ، وينبغى الإشارة إلى ملاحظتين :

(أولاهما : أن التحديد لهذه الخطوات والمراحل وترتيبها إن هو إلا تحديد وترتيب تقريب يحتل الصواب والخطأ ، كما يحتل الزيادة أكثر مما يحتل النقصان ونرجو ألا يكون فى ذلك بأس ، حيث أن المناهج المستقرة - من قبل - لاتقدم تحديدا صارما لعناصر مناهجها ، وهى تخضع للنظر المتجدد الذى يضيف إليها أو يعدل فيها ، ومن ثم كان على فيلسوف المناهج أو المنطقى المنشغل بها « أن يفهم أن المناهج ليست أشياء ثابتة ، بل هى تتغير وفقا لمقتضيات العلم وأدواته ، ويجب أن تكون قابلة للتعديل المستمر حتى تستطيع أن تفى بمطالب العلم المتجددة ، وإلا كانت عبئا ومصدرا للضرر » ^(٣) . وإذا كان من المتوقع فى المناهج المتطرفة بالعلوم التجريبية أن تكون قابلة

(١) د/ عبد الرحمن بدوي :مناهج البحث العلمى طبع الكويت ١٩٧٧ ص ٥

(٢) السابق : ١٢٧ - ١٢٩ ، ١٣١ - وانظر د/ محمود قاسم : المنطق الحديث ومناهج البحث .

الأنجلو المصرية ط ٢ من تاريخ ص ٨٢ وما بعدها ثم ١١١ .

(٣) د. بدوي : مرجع سابق ١١ ، ١٢ .

للتغيير والتعديل والاضافة ، بسبب ارتباطها بنتائج العلوم التي تتطور بسرعة فائقة وبخاصة في العقود الأخيرة .

إذ كان الأمر كذلك ، فإن مناهج العلوم النظرية ليست بمنجاة من التغيير والتعديل ولو بقدر ، وتنطبق هذه الملاحظة على المنهج في أصول الفقه ، خاصة وأنه ليس نظرياً خالصاً ، بسبب صلته الوثيقة بعلم الفقه ، الذي يعد من العلوم العملية وإذ ذلك وصف بأنه « حكمة » وشرّح ذلك بأنه أمر واقعي مختص بالحسيات أي بالعمليات المتعلقة بالجوارح ^(١) ومن ثم يبقى هذا المنهج خاضعاً للمراجعة ، قابلاً للتعديل ، وابتداءً وجهات أخرى من النظر .

إما الملاحظة الثانية فهي أننا - في حديثنا عن هذه المراحل والخطوات ستنهج منهج الإيجاز، دون دخول في تفاصيل كثيرة ، وذلك لسبب يبدو منطقياً ، وهو أننا لن نتحدث عن العلم نفسه ، ولكننا سنتحدث عن منهجه .

ويمكن - على ضوء هاتين الملاحظتين أن نشير إلى أهم مراحل المنهج وخطواته فيما يأتي :

١ - تحديد الأصول والأدلة التي يجعلها الأصولى أساساً للاستنباط والاستدلال ، وليس الأصوليين على كلفه واحده في هذا الشأن ، بل يختلفون في تحديدها وتعيينها حتى أن ما قد يكون لدى بعضهم أصلاً أو دليلاً لا يكون - كذلك لدى آخرين منهم . ويكفي أن نشير هنا إلى هذا التقسيم العام الذي قدمه جمهور الأصوليين للأدلة عندما قسموها إلى قسمين رئيسيين : أدلة متفق عليها ، وأدلة مختلف فيها ، ويندرج تحت القسم الأول : الكتاب والسنة والاجماع والقياس ، ويندرج تحت القسم الثاني عدد أكبر من ذلك ، ومن أمثلة القسم الثاني ، المصلحة المرسلة والاستحسان والعرف وعمل أهل المدينة ، ومذهب الصحابي وشرع من قبلنا ونحو ذلك من الأصول ^(٢)

ويلاحظ أن هذا التقسيم بوضوح رأي جمهور الأصوليين ويتجاهل خلاف من لا يعتد بخلافهم ، ولا يكاد يخلو من الخلاف إلا المصدران الأولان فقط ، وهما الكتاب والسنة .

(١) انظر : عهد الطي الانصاري : فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت لحب الله بن عبد الشكور ، طبعها أسفل المستطلى للقراني ١٠/٨ .

وقاين إحصاء العلوم للقراني ، تحقيق د/ عثمان أمين دار الفكر العربي ط١٩٤٩/٢ حيث يرى أن الفقه مكون من جزئين جزء في الآراء وجزء في الأفعال انظر ص ١٠٧ .

(٢) من الممكن الرجوع إلى كتب الأصول لمعرفة الأصول المتفق عليها والمختلف فيها وقد سبق إيراد بعضها مثل المستطلى للقراني والبرهان الجويني والمعتمد لأبي الحسين البصري وإرشاد الفحول . . إلخ كما يمكن الرجوع إلى بعض المؤلفات الحديثة التي تعنى بهذا الأمر مثل أصول الفقه للشيخ محمد أبي زهرة ، وعلم أصول الفقه للشيخ عبد الرهاب خلاف ، وأصول التشريع الإسلامي للأستاذ علي حسب الله ، وأصول الفقه للشيخ محمد مصطفى شبلي ، والوسيط في أصول الفقه الإسلامي الدكتور وهبة الزحيلي ، إلى كتب أخرى كثيرة .

فالاجماع - مثلاً - قد أنكره النظام من المعتزلة ، كما أنكره بعض الشيعة والخوارج وانكارهم له ينصب على إنكار إمكان الاجماع فى نفسه أو ينصب على منع إمكان العلم به - يمتنع نقله إلى من بعدهم ، وهكذا يرى هؤلاء أن الاجماع ليس بحجة ، وإنما الحجة فى مستنده إن ظهر لنا ، فإن لم يظهر مستنده فلا يمكن اعتباره حجة (١) .

والقياس - كذلك - لم يكن موضوع اجماع الأصوليين بل جاد فى حجيته بعض الطوائف منهم ، ومن هؤلاء كما يذكر الجوينى النظام ، وطوائف من الروافض والاباضية والأزارقة معظم فرق الخوارج إلا النجيدات ، وأصحاب الظاهر (٢) ولكن خلاف هؤلاء - فى هذه المسألة - غير معتمد به عند الجمهور .

وإذا كان الاجماع والقياس على هذا النحو من الاختلاف فإن حجم الاختلاف كان أكبر فيما يتعلق بتلك الأصول المختلف عليها كعمل أهل المدينة الذى يقول به المالكية ، ومذهب الصحابى الذى ذهبت الأشاعرة والمعتزلة والشافعية فى أحد قوايه ، وأحمد بن حنبل فى إحدى الروايتين عنه ، فيما ينكر الأمدى ، والكرخى إلى أنه ليس بحجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين ، وذهب مالك ، والرازى والبرذعى من أصحاب أبى حنيفة والشافعية فى قول له وأحمد بن حنبل فى رواية له إلى أنه حجة مقدمة على القياس إلى آخر ما يمكن أن نجد حول هذا الأصل من آراء واختلافات (٣) وكذلك الاستحسان الذى يقول به الحنفية ، على عكس الشافعية الذين لا يأخذون به تبعاً للشافعية الذى كتب فى نقده فصلاً قائماً بذاته فى كتاب الأم بعنوان ابطال الاستحسان (٤) ، وتكشف مقارنة الآراء بعضها ببعض أن غموض مدلول هذا المصطلح كان له دخل كبير فيما وقع حوله من الاختلاف .

ويمكن أن نضيف إلى ما سبق « المصلحة المرسلة ، والعرف وشرع من قبلنا » ونحو ذلك من الأصول التى اختلفت حولها كلمة الأصوليين قبولاً ورداً .

وإيس على الأصولى من بأس فى أن يختار ما يشاء من الأصول بشرط أن يراعى أموراً هامة ، من بينها :

(١) انظر : فواتح الرحموت ٢/ ٣١٤ ، ٣١٥ ، وارشاد الفحول ٧٢ ، ٧٣ وانظر رد الفزالى على أصحاب هذا الاتجاه فى المستصفى ١٧٣/١ وما بعدها .

(٢) انظر البرهان ٢/ ٧٥٠ ، ٧٥١ وانظر كذلك المستصفى ٢/ ٢٢٢ ، ٢٢٤ وانظر لأبى زهرة : أصول الفقه دار الفكر العربى ٢٠٦ .

وقد كتب ابن حزم فى رد القياس رسائل مفردة كملخص ابطال القياس وضمن كتابه الأحكام قسمًا كبيراً فى رده انظر الأحكام ٧/ ٥٣ - ٢٠٤ ، ٧٦.٨ - وقارن الموافقات للشاطبى ٤/ ٢٢٩ ، ٢٣٠ .

(٣) انظر الأمدى : الأحكام ٤/ ١٩٤ ، ١٥٠ وقارن فى تمييز رأى الشافعى وبغيره : أصول الفقه لأبى زهرة ١٩٨ - ٢٠٢ .

(٤) انظر : كتاب أبى زهرة المشار إليه ٢٥٢ وما بعدها .

أ - أن يكون ما يختاره من الأصول موافقا للكتاب والسنة ، غير مخالف لهما ، لأنهما أصل الأصول ، ومعيار الاستنباط وميزان الاستدلال ، ومن ثم يفقد ما يخالفهما من الأصول ، ومعيار الاستنباط وميزان الاستدلال ، ومن ثم يفقد ما يخالفهما من الأصول سندَه ومشروعِيته ، وقد كان الأئمة حريصين على تأكيد هذه القاعدة العامة ، وفي ذلك يقول الإمام الشافعي رضي الله عنه « إذا صح الحديث فاضربوا بقولي المأثبط ، وصح عنه أنه قال : إذا رويت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثا ، ولم آخذ به فاعلموا أن عقلي قد ذهب » ويروي مثل ذلك عن غيره من الأئمة كمالك وأحمد وغيرهما (١) .

ب - أن يبذل أقصى الجهد في الاستدلال على صحة هذه الأصول التي يختارها وذلك لأنها هي الأسس التي يبنى اجتهاده عليها ، فإذا لم تكن صحيحة كانت النتائج التي ينتهي إليها - بناء على هذه الأصول - فاسدة لأن ما بني على فاسد فهو فاسد ثم لأن الأصولي يعلم أن البيئة الفكرية الإسلامية كانت تموج بحركة فكرية حية متجددة ، فما أن يعلن الأصولي - أو غيره في مجالات العلم المختلفة - أصلا أو رأيا حتى يتلقفه الدوائر العلمية بالتمحيص والتدقيق ، والموازنة والنقد ، فإذا لم يكن الرأي محرر الأدلة ، قوى الأسس والأسانيد تهادي في حلبة الفكر بسبب عجزه عن الاقتناع وهكذا وجدنا الفقه والأصول في عصور ازدهارهم يموجان بالنماذج والأمنعة الكثيرة في العرض والمناظرة ، والأخذ والرد ، والمناقشة والتقويم ، وقد يشترك في المناقشة والمناظرة فقهاء وأصوليون ومتكلمون ومحدثون ، كالخلاف حول خبر الواحد هل يفيد العلم القطعي أولا ، وقد يخرج المحدثون من دائرة الجدل ليشترك فيه أهل الفقه والأصول والكلام ، فإذا قال مالك وصحبه وأتباعه بالاحتجاج بعمل أهل المدينة وجدنا الشافعي ومحمد بن الحسن وابن حزم يردون عليه ، وإذا قال بالمصلحة المرسلة وجدنا الشافعي ومحمد وصحبه وأتباعه بالاحتجاج بعمل أهل المدينة وجدنا الشافعي ومحمد بن الحسن وابن حزم يردون عليه ، وإذا قال بالمصلحة المرسلة وجدنا من الشافعية كالجويني من يعرض رأيه ويناقشه وإذا انتهى النزاع إلى رأي في السير ناقشة محمد بن الحسن في رده عليه ، ثم جاء الشافعي في أواخر كتابه (الأم) ليناقش الرأيين معا موضحا أجدرهما بالصواب ، بسبب قوة الدليل ودقة الاستنباط ، وقوة القرائن . وكلما تقدم هذا العلم وتطور ، وكلما تميزت المناهج فيه وتحددت ملامحها ، اتخذ العرض

(١) انظر : ابن القيم : إعلام الموقعين طبعة الشيخ محيي الدين عبد الحميد - دار الفكر بيروت ١٩٧٧/٢٤ ، ٢٦٢/١ ، وما بعدها ٢٦٦

وكلا الشوكاني : القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد ، ضمن مجموعة الرسائل السلفية .
طبع دار الكتب العلمية - بيروت ٢٢ ، ٢٤ .

للأصول طابعا نقديا ، فلم يكتف الأصوليون بعرض أصولهم ، بل ناقشوا - عند وجود الخلاف مخالفاتهم - ووضعوها - عندئذ - قواعد للجدل والخلاف ، ومناقشة من يخالفهم الرأي من المجتهدين ، ويظهر ذلك في كتب الأصول الكبرى في المذاهب المختلفة .

وقد كان هذا كله دافعا قويا إلى الاهتمام الشديد بإقامة الأصول على أدلة محررة ، حتى تأتي الأصول متسمة بالدقة والطابع البرهاني الاستدلالي .

** ويرتبط بهذا العمل في تحديد الأدلة أو الأصول ، تحديد النطاق أو المجال أو الدائرة التي يعمل فيها كل أصل منها فقد تتفق كلمة الأصوليين على الاعتداد بأحد الأصول ، ولكن ذلك لا يستلزم - في كل الأحوال - أن يتفق لديهم النطاق الذي يحكم فيه هذا الأصل المتفق عليه عندهم ، ويتضح هذا المعنى بذكر بعض الأمثلة :

فالأجماع - ما سبق القول - أحد الأصول التي قال بها الجمهور الأعظم من علماء الأمة ، ولكن مجال الاجماع أو ما ينعقد به الاجماع ليس موضع اتفاق بين القائلين به ، فالاجماع لدى بعضهم كالظاهرية هو اجماع الصحابة نون سواهم ، وهذا داخل في الاجماع لدى كل القائلين بهذا الأصل ، ولكن لدينا صورا أخرى من الاجماع نجدها لدى بعض الأصوليين ، فهناك إجماع الرسول صلى الله عليه وسلم ، وهناك إجماع أهل المدينة أو إجماعهم مع أهل مكة ، أو إجماع أهل الكوفة والبصرة ، أو اتفاق الخلفاء الراشدين الأربعة ، أو اتفاق أبي بكر وعمر وحدهما وهناك إجماع المجتهدين من أمه محمد صلى الله عليه وسلم في عصر على حكم شرعي ، وهذا أوسع دوائره نطاقا ، وهو المعتبر لدى أكثر جمهور الأصوليين ، وعن الأصوليين من يعتقد بالاجماع السكوتي ، ومنهم من لا يعتقد به ، ومنهم من يقول بانعقاد الإجماع مع مخالفة الأقل كما يقول الطبري ، ومنهم من يقول بانعقاد الاجماع عن قياس ، ومنهم من لا يقول به ، ومنهم من يدخل العوام في الاجماع ومنهم لا يدخلهم ، ومنهم من يدخل أهل الأهواء في الاجماع ومنهم من لا يدخلهم ثم القائلون بأنه إجماع مجتهدي الأمة مختلفون في وقوعه وعدم وقوعه وهكذا (١) .

والقياس - عند القائلين به - يختلف دوره ومجاله ، فهو يتسع اتساعا شديدا حتى ليكون هو المعول عليه في أكثر أحكام الشريعة ، وهو يضيق ضيقا شديدا حتى ليقدم

(١) انظر في ذلك كله أمهات كتب الأصول كالمفنى للشافعي عبد الجبار الجزء السابع عشر ، والمعتمد للبصري والأحكام لابن حزم حاء والبرهان والمستمل للزالي ودرائج الرصود بهامشة والأحكام للأمنى .
وإرشاد الفحول للشيخ كاني . إلخ . كلها في باب الاجماع - رأى الطبري مذكور في الأحكام ١/٢٢٠ .
وانظر لوقوعه وعدم وقوعه الأحكام ١/١٩٨ ، ١٩٩ .

عليه الخبر الضعيف ، وهو ينور بين الضيق والسعة على حسب النصوص والأحوال والأفهام ، وانظر إلى الجويني يقول « القياس هو مناط الاجتهاد ، وأصل الرأي ، ومنه يتشعب الفقه وأساليب الشريعة ، وهو المفضى إلى الاستقلال بتفاديل أحكام الوقائع مع انتفاء الغاية والنهاية ... والأصل الذي يسترسل على جميع الوقائع (هو) القياس وما يتعلق به من وجوه النظر والاستدلال ، فهو إذاً أحق الأصول باعتناء الطالب ، ومن عرف مأخذَه وتقاسيمه وصحيحه وفاسده وأحاط بمراتبه جلاء وخفاء ، وعرف مجاريها ومواقعها فقد احتوى على مجامع الفقه » (١) ثم يقول في مقام آخر « ومن أنصف من نفسه لم يشكك عليه إذا نظر في الفتاوى والأقضية أن تسعة أعشارها صادرة عن الرأي المحض والاستنباط ولا تعلق لها بالنصوص والظواهر » (٢) ثم يجعل النصوص إذا قورنت بالاجتهاد « كغرفة من بحر » ، وأنها « لاتفى بالعشر من معاشر الشريعة » (٣).

وربما كان الجويني يقصد بحديثه هذا أن يرد على الظاهرية وأمثالهم ممن انكروا القياس ، ووصل الأمر ببعضهم كابن حزم إلى القول بأن من قال بعدم استيعاب النصوص لكل شيء فإن قوله هذا يؤول إلى الكفر (٤) وقد عرضه هذا القول لهجوم شديد من فقيه مغربي مثله وهو القاضي ابن العربي الذي وصف ابن حزم - لقوله هذا - بالجهل ، والعجز عن الاستدلال ، واستقلال الامارة في الدعوى إلى رؤية (٥) ، ومن الواضح أن الرأيين يقفان على طرفي نقيض ، وقد قام ابن تيمية وغيره بالرد على الرأيين معاً ، وأوضح أن التوسط هو الصواب ، وهو طريقة فقهاء أهل الحديث ، وهم يرون اثبات النصوص ، وتضمنها لأجناس الأفعال والأحكام وأن ما خرج عنها وليس بهذه الكثرة التي يذكرها الجويني وأمثاله ، وأن هذا القسم الخارج عنها إنما هو في معنى الأصل ، ومن ثم يسهل القياس فيه ومن قال « إن أكثر الحوادث يحتاج فيها إلى القياس لعدم دلالة النصوص عليها فإنما هذا قول من لأمعرفة له بالكتاب والسنة ودلالتهما على الأحكام » (٦).

ويمكن التذكير هنا بمكانة القياس لدى الأئمة الأربعة ، فكلهم قائلون به ، ولكنهم متفاوتون فيما يجعلون له من مكانة فأكثرهم أخذاً به أبو حنيفة وأقلهم أخذاً به ابن

(١) الجويني: البرهان ٧٤٢/٢ ، ٧٤٤ .

(٢) السابق ٧٦٨/٢ .

(٣) السابق ٧٦٤/٢ .

(٤) انظر الأحكام ١٩٣/٧ ، ١٩٤ .

(٥) انظر : ابن العربي: المواضع من التواضع تحقيق د/ عمار طالبي الجزائر ١٩٧٤ ط ١ ح ٢٥٥/٢ وما بعدها .

(٦) انظر : ابن تيمية : الاستقامة تحقيق د/ محمد رشاد سالم مطبعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية -

الرياض ط ١٤٠٣/ ١٩٨٣ .

ج ١/ ٧ ، وما بعدها ثم الفتاوى ، وهو موطن الاقتباس الموجود بالنص ٢٠٠/ ١٩ ، وانظر ٢٨٠ - ٢٨٥ ونتابع

الشوكاني ابن تيمية انظر إرشاد الفحول ٢٦٠ ، ٢٥٩ .

حنبل ، وأوسطهم في الأخذ به مالك والشافعي (١) ثم تختلف المذاهب في الأخذ بالقياس أو عدم الأخذ به في بعض المباحث الفقهية فلا قياس في العقوبات المقدرة أي الحدود عند الحنفية ، على حين يقول الشافعية بالقياس في مثل هذا الأمر وهكذا (٢) .

*** ثم يرتبط بتحديد الأدلة وتحديد نطاقها ومجالها تحديد علاقتها ببعضها ببعض ، لبيان ما يكون له التقديم من بينها ، وما يكون له التأخير ، ولا يقع هذا عند الأصوليين خبط عشواء ، بل إنه يقع عند كل منهم تبعاً لأصول يرتضيها ، وقواعد يحتكم إليها بحيث يمكن لمن استوعب أصول مذهب ما أن يتنبأ بما يمكن أن يكون له من رأى عند اجتماع هذه الأصول .

ومن الأمثلة التي توضح الأمر هنا ما يحثه الأصوليون حول نسخ القرآن بالسنة ، وهي مسألة خلافية ، فالشافعي يرى أن القرآن لا ينسخ إلا بقرآن مثله ، وجمهور الفقهاء يرون أن القرآن يمكن أن ينسخ بالقرآن وبالسنة ، لكنهم شرطوا في السنة أن تكون متواترة أو مستفيضة مشهورة ويترتب على هذا ألا ينسخ القرآن بخبر الأحاد ، ومبعث هذا عندهم أن نص القرآن قطعي ، وأن خبر الأحاد ظني ، والقطعي لا ينسخ بالظني ، أما ابن حزم فيرى أن القرآن ينسخ بخبر الأحاد ، لأنه يرى أن السنة الثابتة الصحيحة كلها قطعية ، وأن هذا الحكم ينطبق على خبر الأحاد ، فهو متسق مع قوله بقطعية السنة ، وإفادة خبر الأحاد المعلم واليقين لا الظن (٣) .

ومن أمثله ما نجده لدى الفقهاء من خلاف حول خبر الواحد إذا خالف القياس ، فالشافعي وابن حنبل وبعض الحنفية وكثير من الفقهاء يرون أن الخبر مقدم على القياس ، على حين يرى بعضهم كعيسى بن أبيان أن الروي للحديث إن كان ضابطاً عاماً غير متساهل فيما يرويه قدم خبره على القياس وإلا فلا ، ويرى أبو الحسن البصري أن علة القياس أن كانت منصوصة قدم على الخبر ، أما إن كانت مستنبطة فالترتيب للخبر (٤) .

أما إذا خالف خبر الأحاد عمل أهل المدينة فإن الرأي لدى مالك وشيخه ربيعة الرأي هو تقديم عمل أهل المدينة ، اتباعاً للأصل الذي ارتضاه الإمام مالك « لأن عمل أهل المدينة هو عمل ألف عن ألف حتى يصل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فإذا خالفهم خبر أحاد كان ضعيف النسبة للرسول فتقدم عليه وليس الأمر على هذا النحو لدى ابن حزم مثلاً » (٥) .

(١) تحتاج المسألة إلى تفصيل كثير لا يتسع له المقام وانظر على سبيل المثال الرسالة للشافعي ٥٩٩ ، ٦٠٠ وأعلام

المواقين ٢٤/١ وحليه الأواباء للأصبهاني تصوير دار الكتب العربي ٢٢٩/٦ .

(٢) انظر : أبو زهرة أصول الفقه : ٢٤٢

(٣) السابق : ١٨٢ ، ١٨٣ وانظر لابن حزم الأحكام ١١٩/٦ وما بعدها ، ١٢٦/٣ .

(٤) انظر الأمدى : الأحكام ١١٨/٢ ، ١١٩ .

(٥) انظر أبو زهرة : مرجع سابق ١٠١ وقارن الأحكام ١٧/٢ وما بعدها

وهكذا - وسيزداد هذا الأمر وضوحا عند الحديث فيما بعد - عن تعارض الأدلة - عند القائلين به - وكيفية الترجيح بينها .

٢ - يتفق الأصوليون - على اختلاف مذاهبهم ومناهجهم - على ما للكتاب والسنة من مكانة عظيمة ، فإليهما ترجع الأصول ، وعليهما مدار الاستنباط ، ولذلك يهتم الأصوليون بدراستهما دراسة تتسم بالاستيعاب والتعمق والدقة ولهم في دراسة نصوصهما جهود غير منكورة ، وهم يدرسون هذه النصوص من حيث ألفاظها ، والصيغ الواردة فيها ، أمرا ونهيا ، عموما خصوصا ، وإطلاقا وتقييدا ، وغايتهم من ذلك كله الوصول إلى أقصى قدر من الوضوح للمعاني والتحديد للدلالات .

وإنما كان ذلك الوضوح ضرورة « لأن وضع اللفظ إنما كان لقصد تحصيل المعنى منه ، وأن يعرف كل ما في ضميره لغيره بواسطة اللفظ المستعمل ، وذلك مشروط بضبط الوضع ضبطا يمتنع معه دخول الزيادة والنقصان ، وإذا قبل من كل أحد تفسير لفظة بما لا يحتمله لغة ... أفضى ذلك إلى إبطال اللغة وإبطال فائدة وضعها » (١) .

ويقتضى هذا الوضوح وجوب التحديد لدلالات النصوص وما بها من ألفاظ ومصطلحات ليقع الفهم واضحا ، ولئلا تختلط ، فيسمى بعضها باسم آخر منها ، فيوجب ذلك وضع معنى في غير موضعه ، فتبطل الحقائق ، والأصل في كل بلاء وعناء وتخليط وفساد اختلاط الأسماء ، ووقوع اسم واحد على معاني كثيرة ، فيخبر المخبر بذلك الاسم وهو يريد أحد المعاني التي تحته ، فيحمله السامع على غير ذلك المعنى الذي أراد المخبر ، فيقع البلاء والاشكال » (٢) .

وإذا كان الوضوح والتحديد من الأمور المطلوبة للغة بصفة عامة ، حتى لا يقع فيها غموض أو لبس أو خلط في استعمال المخاطبين بها ، لأن هذا القصور في استعمال اللغة يؤدي إلى فوضى في الفهم وفي العلاقات الاجتماعية ، وما يتعلق بها من حقوق والتزامات - إذا كان الأمر كذلك بالنسبة للغة عموما فإن الحاجة إلى الوضوح والتحديد بالنسبة للنصوص الشرعية تعد أكثر تطلبا وإلحاحا ، لما يرتبط بها من دقة في استنباط الأحكام الشرعية ، لأن لغة الوحي ليست مجرد نص لغوي معجز وإنما هي وعاء الشريعة ، ومناطق الأحكام ، ومصدر حجية الأدلة الشرعية ، والحاكم على الأصول قبولاً أو رداً .

ولقد تزداد الحاجة إلى الوضوح والتجديد إلحاحا إذا استحضرنما ما هو معروف من أن القرآن الكريم - وهو أصل الأصول - قد نزل بلغة العرب وعلى معهود ألفاظها

(١) الأمدى : الأحكام ٨١/٤ .

(٢) ابن حزم الأحكام ١٠١/٨ .

الخاصة وأساليب معانيها » وأنها فيما فطرت عليه من لسانها تخاطب بالعام يراد ظاهرة ، وبالعالم يراد به العام في وجه والخاص في وجه ، وبالعالم يراد به الخاص ، والظاهر يراد به غير الظاهر ، وكل ذلك يعرف من أول الكلام أو وسطه أو آخره ... »^(١) وأن ما جاء في القرآن من صيغ قد يتفق ظاهرها ، ويختلف مضمونها ومدلولها ، ويقتضى الوصول إلى تحديد هذه المدلولات إلى دراسة النص من جميع جوانبه ، دراسة فهو في ذاته ، ودراسة لأسباب نزوله ، ودراسة لما يقاربه في المعنى ، ولما يقاربه في الموضوع ودراسة للمصلحة المترتبة عليه، وهكذا يفحص الأصولي في دراسة النص وما حوله مستعينا بكل الوسائل التي تعينه على تحديد المراد منه، لينتقل بعد ذلك إلى الاستنباط منه .

ويبين ابن السيد البطليوسي طرفا من ذلك يتفق مع ما سقناه من حديث الشاطبي حين يقول في مقام حديثه عن الحقيقة والمجاز أن « الأمر يرد بصيغة الخبر ، والخبر يرد بصيغة الأمر ، والإيجاب يرد بصيغة النفي ، والنفي يرد بصيغة الإيجاب ، والواجب يرد بصيغة الممكن أو المستنع ، والممكن والمستنع يردان بصيغة الواجب ، والمدح يرد بصورة الذم ، والذم يرد بصورة المدح ، التقليل يرد بصورة التكثير ، والتكثير يرد بصيغة التقليل ، ونحو ذلك من أساليب الكلام ، التي لا يقف عليها إلا من تحقيق بعلم اللسان وكل نوع من هذه يقصد به غرض من أغراض البيان »^(٢) .

ومن أجل ارتباط النص الشرعي : قرآنا والسنة بالتشريع ، ومن أجل الوصول في فهمه إلى أقصى درجات الوضوح والتحديد ، جعل الأصوليون من مباحث علم الأصول: المباحث اللغوية ، وقد جعلوها كالمسلك لهذا العلم ، هو مدخل ضروري جدا ، وذلك أن لمباحث اللغات مدخلا كبيرا لمن يريد دخول أبواب الفقه ، والاطلاع على حقائقها . فأصول الفقه متوقفة على معرفة اللغة لورود الكتاب والسنة بها ، اللذين هما أصول الفقه وأدلتها ، فمن لا يعرف اللغة لا يمكنه استخراج الأحكام من الكتاب والسنة^(٣) .

وقد جعلوا لمباحث الألفاظ مكانة مهمة جدا في هذا العلم وفي ذلك يقول الجويني مقتضيات الألفاظ فن كبير وصنف عظيم^(٤) .

ولم ينكروا استعانتهم في هذا الشأن بما كتبه أهل الاختصاص من علماء النحو واللفظ، واكتفوا - أحيانا - بما تقرر لديهم ولكنهم كانوا حريصين على ألا تستغرقهم

(١) الشاطبي : الموافقات ١/٦٥ ، ٦٦ .

(٢) التنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين ، تحقيق د/ أحمد كحيل ، د/ حمزة النشترتي ، دار الاقتصاد ط ١/ ١٩٧٨ ، ٨١ ، ٨٢ . والمثلن الموافقات ٢/ ١٥٢ .

(٣) عبد القادر بن إدريس بن عبد الله المصنف المثلن إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل تحقيق د/ عبد الله التركي ، مؤسسة الرسالة ١٩٨١/٢ من ١٧٠ .

(٤) البرهان ١/ ٦٢ ، ٦٣ . وأنظر ١/ ١٦٩ ومقدمه الموافقات بقلم المحقق ٥/ ٨ .

الدراسات اللغوية ، لأنها وسيلة لاغاية ، ولذلك فإنه عندما توسع بعض الأصويين في الحديث عنها وجدنا من الأصويين من ينتقد ذلك ، لأن المسائل المرسومة في أصول الفقه ينبغي أن تكون ذات ثمرة فيه ، بحيث تحذف منه المسائل التي لا تنبئ عليها فروع فقهية ، وينطبق ذلك على بعض الأبواب النحوية واللغوية . وعلى ذلك لا يصح أن يبقى في علم الأصول إلا ما له صلة بالفهم والاستنباط (١) .

وعلى الرغم من إفادة الأصويين من دراسات علماء النحو واللغة لم تكن دراستهم لمباحث اللغة مجرد صدئ لهم بل إنهم امتنوا في فهمهم كما يقول الجويني بما أغفله أئمة العربية ، واشتد اعتناؤهم بذكر ما اجتمع فيه إغفال أئمة اللسان مقصد الشرع . وهذا كالكلام على الأوامر والنواهي والعموم والخصوص ، وقضايا الاستثناء وما يتصل بهذه الأبواب ، ولا يذكرون ما ينصه أهل اللسان إلا على قدر الحاجة الماسة التي لا عدول عنها (٢) .

ولم يكن مستغربا - مع هذا الإدراك لتمييز الدراسة اللغوية عند الأصويين أن نجد لديهم مخالفة - أحيانا - لأراء اللغويين ، مثلما نجد في مناقشة الجويني لقول أهل اللغة « النكرة في النفي تعم ، وفي الإثبات تخص » وهو يناقش هذه القاعدة مناقشة تخرجها من عمومها وإطرادها ، فقد تكون الفكرة في الإثبات دالة على العموم ، وقد تكون في النفي مدخلا للدلالة على نوع من الخصوص بدلالة التركيب اللغوي ، وليس التركيب من النفي - عندئذ - تصا في اقتضاء العموم (٣) .

ثم نجد لدى الجويني أيضا استدلالا باللغة على فساد بعض الاجتهادات الفقهية في فهم بعض آيات الأحكام (٤) .

وهكذا يمكن القول بأن الأصويين - وإن تأثروا بجهود علماء النحو واللغة - فإنهم كانوا يتشبهون بأنواع من الدراسات لم تكن لدى من تأثروا بهم ، وكانوا يصلون إلى مستوى من التعمق والفوص على أسرار اللغة ومراميها ، ودقائقها لم يكن متحققا لأكثر النحويين واللغويين ، ولهذا وصفت المباحث اللغوية عندهم بأنها « ليست من نوع علوم اللغة أو النحو العادية ، فقد دقق الأصويون نظرهم في فهم أشياء من كلام العرب لم يتوصل إليها اللغويون أو النحاة ... باستقراء يزيد على الاستقراء اللغوي ، فهناك - إذن - دقائق لا يتعرض إليها (كذا) الأصويون باستقراء خاص وأدلة خاصة » (٥) .

(١) المرافقات ٤٢/١ - ٤٤ ثم ٤٦/١

(٢) البرهان ١٦٩/١ .

(٣) البرهان ٢٣٧/١ ، ٢٣٨ .

(٤) انظر البرهان ٥٥٥/١ - ٥٥٨ .

(٥) النشر : مناهج البحث - مرجع سابق ص ٧٤

ومن الحق أن يقال أن ماكتبه الأصوليون حول مباحث الألفاظ يعد من أهم ما أبدعته عقولهم ، وأنه ينتظم مع كتاباتهم عن القياس والعلة وشروطها ومسالكها وقوادحها جوهر منهجهم ، وصفوة جهودهم ، وموضوع فخرهم ، وموطن الثناء عليهم .

ومن الحق أن يقال كذلك أن أى محاولة لوصف ما فعلوه فيما يتعلق بمباحثهم اللغوية لايفنى فتيلًا عن الرجوع إلى كتبهم ذاتها للتعرف على بعض خصائصهم من حيث الغوص على المعنى ، والجهد العارم لضبط المصطلحات وتحديد الدلالات والبعاد عن كل ما يؤدي إلى الغموض والابهام والحرص على الدقة الشديدة ، وإدراك العلاقات بين النص ومايحيط به من قرائن وملابسات وأسباب نزول وما تضمنته اللغة من طرائق التعبير وأساليب البيان .

ويمكن - على ضوء هذا التنبيه - أن نشير - فى إجمال شديد - إلى شئ مما قالوه حول القواعد والمباحث اللغوية ، مع الاستعانة بما كتبه بعض الأصوليين القدامى وفى مقدمتهم الجوينى والبصرى ثم الامام الغزالى الذى خصص لهذا الباب ما يزيد على الثلث يل مايقارب النصف من كتاب المستصفى^(١) ثم بالاستعانة بما كتبه شيوخ الأصول المعاصرون وفى مقدمتهم الشيخ محمد أبو زهرة ، والأستاذ على حسب الله والشيخ عبدالوهاب خلاف -

تتجه القواعد اللغوية عندهم إلى أربعة نواح :

الناحية الأولى : إلى الألفاظ من ناحية وضوحها وقوة دلالتها على المقصود منها .

الناحية الثانية : من حيث طرق هذه الدلالة: أى بصريح العبارة أم هى بالإشارة ولوازم المعانى ، ثم أى بالمنطوق أم هى بالمفهوم .

الناحية الثالثة : من حيث ما تشتمل عليه الألفاظ ومدى ما تدل عليه من عموم أو خصوص ، ومن تقييد أو إطلاق .

الناحية الرابعة : من حيث صيغ التكليف .

أ - فأما الألفاظ فإن لها مراتب تتدرج فيها من حيث قوة الوضوح ودرجته وهى بحسب ترتيبها من أدنى إلى أعلى الظاهر ثم النص ثم المفسر ثم المحكم ، والظاهر يقبل التخصيص والتأويل والنسخ ، ومن ثم يدخله الاحتمال من هذه النواحي ، والنص أقوى منه فى دلالاته ، ولذلك لايدخله الاحتمال أو لايدخله الاحتمال الناشئ عن دليل ، ومن ثم يقدم على الظاهر عند التعارض .

(١) انظر :القطب الثالث الذى يصفه بقوله هو عمدة علم الأصول ، وهو الذى يتعلق بكيفية استثمار الأحكام من مشرات الأصول . المستصفى ٢١٥/١ إلى ٤٣٥ ثم ج ٢/٢ - ٢١٢

أما المفسر فهو الذي يتبين معناه المقصود من دليل آخر أو من نص آخر وهو أقوى في الدلالة من سابقه ، ولذا لا يحتمل التأويل ولا التخصيص وإن كان يحتمل النسخ ، ويترتب على هذا أنه يقدم على الظاهر والنص إذا تعارض معهما .

ثم يأتي المحكم على قمة هذه الدرجات ، لأنه يدل على مقصوده الذي سبق له ، وهو واضح في معناه ، لا يقبل تأويلا ولا تخصيصا ولا نسخا حيث يقترن به ما يدل على أنه غير قابل للنسخ (١) .

وتتدرج هذه الدرجات الأربع تحت مسمى الواضح ، ويقابله غير الواضح وهو ذو أقسام أربعة أيضا ، هي : الخفى والمشكل والمحمل والمتشابه ، ولكل منها معنى اصطلاحى يمكن الرجوع إليه ، ويمكن القول - إجمالا - بأنها مقابلة للأقسام الأربعة السابقة .

ب - أما دلالات الألفاظ فهي أربع دلالات عند الحنفية ، خمسة عند جمهور الفقهاء ، وهي دلالة العبارة ، ودلالة الإشارة ودلالة النص ودلالة الاقتضاء وزاد الجمهور مفهوم المخالفة .

فدلالة العبارة هي المعنى المفهوم من اللفظ سواء أكان ظاهرا فيها أم كان نصا ، وسواء أكان محكما أم غير محكم .

وإشارة النص هي ما يدل عليه اللفظ بغير عباراته ، ولكنه يجئ نتيجة لهذه العبارة ، فهو يفهم من الكلام وإن لم يكن مستقادا من العبارة ذاتها .

ثم دلالة النص ، وهي التى تسمى مفهوم الموافقة كما تسمى دلالة الأولى وإنما تكون كذلك إذا كانت عبارة النص تدل على الحكم فى واقعة بعبارته ، ويفهم هذا الكلام من النص فى واقعة أخرى لتحقيق موجب الحكم فيه .

ثم تأتى - أخيرا - دلالة الاقتضاء وهي دلالة اللفظ على كل أمر لا يستقيم المعنى إلا بتقديره (٢) .

وتجدر الإشارة إلى أن هذه الدلالات - شأنها شأن الألفاظ فيما سبق - ليست فى قوة واحدة فى الاستنباط ، فدلالة العبارة أقوىها ، ودلالة الاقتضاء أضعفها .

ج - ثم تنقسم الألفاظ - مرة أخرى - من ناحية شمولها إلى خاص وعام ، ومطلق ومقيد ، وفى كل منها مباحث تتناول تعريف كل منها ودلالته وطرق تخصيص العام ،

(١) انظر لالك : البرهان ٤١٧/١ - ٤٢٦ ، وانتظر فى حديثه من تأويل النص ٥١٢/١ ، ٥١٢ ، ٥١٥ ، ٥٢٢ ، ٥٣٧ ، ٥٤٥ وما بعدها ، والمستصفى ٢٢٦/١ ، ٢٢٧ ، ٢٤٥ ، ٢٨٤ ، ٢٨٥ والأحكام ٥٢/٢ وما بعدها وإرشاد النحول ١٧٦ ، ١٧٥ وما بعدها .

(٢) انظر مثالا : المستصفى ١٨٦/٢ وما بعدها والأحكام للامدى ٢٥٧/٢ ، ٦٤/٢ وشرح مسلم الثبوت ٤٠٦/١ . وما بعدها وأصول السرخسى بتحقيق أبى الوفاء الأقفاني - دار للمعرفة لبنان ١٩٧٢ انظر ٢٣٦/١

وقواعد رفع التعارض بين العام والخاص ، وبين العام والعام ، وبين الخاص والخاص.

وقد تحدث الأصوليون عما يكون به تخصيص العموم وقسموه إلى متصل أى فى العبارة ذاتها أو منفصل عنها ، فالتخصيص بالمتصل كالتخصيص بالاستثناء والوصف والغاية والشرط والتخصيص بالمنفصل كالتخصيص بالعقل والحس والإجماع والكتاب والسنة المتواترة والقياس . ونحو ذلك من المخصصات كالعادة بشرط أو بمذهب الصحابي عند القائل به أو بالسياق ونحوها (١) .

وتجدر الإشارة إلى أن ما بذله الأصوليون من جهد فى هذه الدراسات اللغوية العميقة المفصلة كان يستهدف أصلاً فهم النصوص الشرعية وتحديد دلالاتها ، تمهيداً لاستنباط الحكم الشرعى منها ، ولكن هذه البحوث صالحة - بما فيها من دقة وعمق - أن تكون خير معين على ضبط صيغ النصوص القانونية عند تشريعها ، ثم على تفسير هذه النصوص وتحديد دلالاتها ، ثم هى معينة - كذلك - على وضع قواعد لرفع التعارض بينها وفى ذلك يقول الشيخ خلاف : « وهذه القواعد والضوابط لغوية مستمدة من استقراء الأساليب العربية ومما قرره أئمة اللغة العربية ، وليست لها صبغة دينية فهى قواعد لفهم العبارات فهما صحيحا ، ولهذا يتوصل بها أيضاً إلى فهم مواد أى قانون وضع باللغة العربية ، لأن مواد القوانين الوضعية المصوغة باللغة العربية هى مثل النصوص الشرعية فى أنها - جميعاً - عبارات عربية مكونة من مفردات عربية ومصوغة بالأسلوب العربي . ففهم المعانى والأحكام منها يجب أن يسلك فيه السبيل العربى فى فهم العبارات والمفردات والأساليب ... وعلى هذا فالقواعد والضوابط التى قررها علماء أصول الفقه الإسلامى عن طريق دلالة الألفاظ على المعانى ، وفيما يفيد العموم من الصيغ ، وفيما يدل عليه العام والمطلق والمشتكك .. إلخ كما تراعى فى فهم النصوص الشرعية تراعى فى فهم نصوص القانون بتأويله » .

وهكذا تضاف إلى وظائف علم أصول الفقه وظيفة جديدة تستدعى الحرص عليه والعناية به ، وتجعله قائماً بخدمة جليلة فى شئون التشريع وتطبيق القوانين (٢) .

د - أما القسم الرابع فيتعلق بصيغ التكليف ، وينصب هذا القسم على دراسة صيغتى الأمر والنهى ، وذلك لأن « الشريعة مبناها فى التكليف على الأمر والنهى » (٣) .

(١) انظر مثلاً : البصرى : المعتقد ٢٠١/١ - ٢٠٢ ، والمستصطفى ٩٨/٢ - ٢١٤ والأحكام لابن حزم ١٢٧/٢ - ١٢٩ والأحكام للأمدى ١٨٦/٢ وما بعدها ، ٢٨٢/٢ ، وإرشاد الأصول ١٤٥ - ١٥٢ وانظر فى هذا الذى سبق كله : أصول الفقه لأبى زهرة ١٠٧ - ١٥٧ وقد اعتمدنا عليه كثيراً ، وعلم أصول الفقه لخليل : مكتبة الدعوة الإسلامية بالأزهر ط ٨ دون تاريخ ١٤٠ - ١٩١ ، وأصول التشريع الإسلامى للأستاذ على حسب الله ، دار المعارف ط ٥ / ١٩٧٦ ، ٢٤٧ - ٢٢٧ .

(٢) خلاف : علم أصول الفقه ١٤١ بتصرف يسير جداً ، وانظر كتاب أبى زهرة السابق ٢ ، ١٠٩ ، ٢ .

(٣) الشاطبى : الموافقات ٨٨/٢ .

ويقوم الأصوليون في هذا القسم بتحديد معنى الأمر والنهي ، والوصول إلى هذا التحديد يناقشون عددا من المسائل المتعلقة بكل منهما ، ويختارون حلولا لكل مسألة منها ، وقد تختلف إجاباتهم عنها وحلهم لها ولكن كل واحد منهم مطالب بالدليل لما يختاره من حلول أو إجابات كما سبق القول .

ويمكن أن نذكر - على سبيل المثال - عددا من المسائل المتعلقة بالأمر على النحو التالي (١) .

- هل يقتضي الأمر تكرار الامتثال والتفويض أو يقتضي الامتثال مرة واحدة ؟
- هل يقتضي الفور وسرعة الامتثال أو يكون على التراخي ؟
- هل المنسوب إليه مأمور به أو لا ؟
- هل الأمر بالشيء نهى عن ضده أو لا ؟
- هل إذا وقع المأمور به على حسب الاقتضاء أجزأ المكلف ذلك وكفاه أو لا يثبت ذلك إلا بقريفة ؟
- هل يكون الأمر بالقول فقط أو يكون بالفعل أيضا ؟
- هل للأمر صيغة تدل عليه ؟
- هل يقتضي الأمر وجب ما لا يتم المأمور إلا به أولا ؟
- هل يقتضي قبح أضرار المأمور به أو لا ؟
- هل الأمر محدد بوقت أو هو مطلق ؟
- هل يدخل الأمر في الأمر أو لا ؟
- هل يجب على الجماعة كلهم أو على بعضهم ؟
- هل تدخل النساء في خطاب الذكور أو لا ؟
- هل يدخل العبيد في خطاب الأحرار أو لا ؟
- إذا كان الإيجاب معلقا بشرط أو صفة أو غاية فهل ينتفى الإيجاب عما عدا ذلك أو لا ؟
- إذا تكرر الأمر فهل تتكرر فائدته أو لا ؟
- إذا جاء الأمر بعد حظر فهل هو الوجوب أو للإباحة ؟
- إذا أمر الرسول صلى الله عليه وسلم واحدا بأمر فهل يكون له وحده أو يكون للجميع ؟ (٢)

(١) يمكن القول هنا بأن هذه المباحث الأصولية كانت مما تميز به الأصوليون على النحويين واللغويين .

(٢) انظر في هذا كله : البرهان ٢٢٤/١ وما بعدها إلى ٢٦٨ والمعتمد ٤٥/١ - ١٨٠ والأحكام لابن حزم ٤٥/٢ وما بعدها

- ٧٧ والمستصفي ٢/٢ - ٢٤ والأحكام للأمامي ١٣١/٢ - ١٨٦

ولا يكتفى الأصوليون بهذه الدراسات المتنوعة لصيغة الأمر وإنما يقومون باستقراء شامل لصيغ الأمر في اللغة والقرآن الكريم^(١)

ليستعينوا بهذا الاستقراء على تحديد المراد بالأمر ، وهم يشتركون في هذا الصدد مع البلاغيين ، ولكنهم يميزون عنهم بأن دراستهم لم تكن ذات طابع نظري يتعامل مع اللغة من الناحية الجمالية البيئية فحسب ، بل إن غايتهم كانت تتجه - زيادة على ذلك - بوضع منهج دقيق للاستنباط من النصوص ، تمهيدا للاستعانة به في الاجتهاد للوصول إلى الحكم الشرعي ، فالطابع العلمي - عندهم - أشد ظهورا ، والعناية بالتطبيق أكثر حضورا مع عناية بالجانب النظري يسابقون بها البلاغيين ، ويسبقونهم ويظهر هذا - على سبيل المثال - من تلك الأمثلة التي أوردها عن مباحث الأمر لديهم منذ قليل .

هـ - على أنه ينبغي - قبل أن نقارن هذا المبحث الدقيق في المسائل اللفظية اللغوية - أن نشير إلى أن الأصوليين قد اهتموا في دراستهم للنصوص بتحديد معاني الحروف، وذلك لأن الخطاب كما يقول أبو الحسن البصري - تتغير فوائده بالحروف الداخلة عليه^(٢) بل توصف بعض الحروف عند بعضهم بأن عليها « مدار المسائل الفقهية ، وتشهد الحاجة إليها »^(٣) .

ويذكر بعضهم مثالا تتضح به هذه الأهمية لتحديد معاني الحروف وعلاقتها بالأحكام ويتعلق ذلك بالواو التي اختلف الأصوليون - واللغويون أيضا في معناه فمن قائل أنها للجمع بين المعطوف والمعطوف عليه مطلقا دون ترتيب ، ومن قائل أنها للترتيب كالفاء . ويترتب على ذلك الخلاف في مثل قول القائل : إن دخلت الدار طائق وطائق وطائق . فعند من يقول أنها للترتيب لاتقع إلا الأولى فحسب ، لأن المحل ، بوقوع الطلقة الأولى - يكون غير صالح لوقوع ما بعدها ، بل أنه يشغل بحكم الأولى وهو الطلاق ويكون الباقي لفوا^(٤) .

ولا يقف الأمر عند حد هذا المثال بل « كثير من مسائل الفقه تترتب على ذلك ، فلا بد من بيان هذه الحروف وذكر الطريق في تخريج المسائل عليها »^(٥) .

وقد كان منهجهم في تحديد معاني هذه الحروف مبنيا على استقراء النصوص ، ومنهم دلالاتها ، وتوثيق روايتها ، وكانت حجتهم فيما يصلون إليه « شهادة الاستقراء » أو « الاستقراء غير المكتوب »^(٦) .

(١) انظر مثلا : البرهان - ٣١٤/١ - ٣١٧ والأحكام للأسي/١٤٢/٢ ، ١٤٣ .

(٢) انظر المعتمد ٢٨/١ .

(٣) انظر فواتح الرحموت بهامش المستصفى ٢٢٩/١ .

(٤) السابق ، الموضع نفسه ، وهو يورد أقوالا أخرى في تفسير هذا المثال .

(٥) أصول الفرسيفي/٢٠٠/١ .

(٦) انظر فواتح الرحموت/١٥٢/١ .

٣ - إذا قام الأصوليون بتحديد الأدلة وتحديد نطاقها ، ثم قاموا بدراسة النصوص تلك الدراسة المستوعبة التي ألحنا إلى بعض جهودهم فيها فقد يلاحظ الأصولي وجود تعارض في الأدلة وتلك مشكلة تحتاج إلى حل ، وليس من المقبول تجاهلها ، لأن ذلك يؤدي إلى تعطيل الأدلة عن عملها ، ويؤدي إلى فصل الوقائع عما نزل بشأنها من أدلة - وقد قام الأصوليون بجهد كبير في هذا الشأن بحيث يمكن اعتباره من أهم مآخذه ، وقد استعانوا فيه بكل ما يمكن أن يعينهم عليه من نتائج العلوم الإسلامية الأخرى كعلم مصطلح الحديث وعلم الجرح والتعديل ونحوهما ونعترف بأن عرض منهجهم في هذه النقطة يحتاج إلى مناسبة أخرى بعد أن طال البحث إلى هذا المدي ، وأنا لنسأل الله تعالى أن يعين على إتمامه في وقت قريب .

* ولعلنا - إن ضاقت علينا فرصة استكمال البحث كما كنا نرجو - ألا يضيق علينا أن نذكر موجزاً بأهم الخطوات والمراحل التي يقوم الأصولي بها ، ولعلنا فيما نضيفه موجزاً هنا ما يمتكمل ما أعوزته الفرصة للتفصيل .

١ - البحث عن النص أو النصوص المتعلقة بموضوع بحثه أو المسألة التي يبحث عن حكمها .

٢ - إذا كانت النصوص مأخوذة من السنة النبوية فلا بد أن يكون على علم بدرجتها من الصحة أو الحسن أو الإرسال ونحوها تبعاً للمعايير التي يضعها علماء مصطلح الحديث .

٣ - ترتيب هذه النصوص من حيث وثاققتها ودرجتها ، فيقدم القرآن في الجملة على الحديث ، ويقدم الحديث بعضه على بعض بحسب ما يتحقق فيه من صفات فيقدم المتواتر على الأحاد ، ويقدم الأحاد بعضه على بعض بحسب أحوال الرواة واتصال السند ، ونحو ذلك ، ثم يقدم الإجماع على القياس ، ويقدم القياس بعضه على بعض ، فيقدم القياس المنصوص على علته مثلاً على القياس الذي تكون علته مستنبطه وهكذا .

٤ - ترتب هذه النصوص من حيث التاريخ ، فقد يكون من بينها ما يمكن اعتباره ناسخاً لغيره ، فيكون الحكم للأخير منها ويستدل على ذلك بقرائن تدل على ذلك ، وقد يكون في النص نفسه ما يدل على النسخ .

٥ - الدراسة اللغوية الدقيقة لدلالات الألفاظ والصيغ الواردة في النصوص .

٦ - إذا حدث تعارض في مدلول بعض النصوص ، ولم يمكن معرفة تواريفها لجأ الأصولي ، وكذا المجتهد مستعيناً بعلم الأصول - إلى التوفيق بينها إذا كان ذلك ممكناً ، بملاحظة العموم والخصوص ، والإطلاق والتقييد ونحو ذلك ، وإلا لجأ

الترجيح بينها ، لتقديم ما هو أولى بالتقديم منها وهذا مسلكه أكثر الأصوليين، وإن كان بن حزم لم يوافق عليه ، إعمالا للنصوص كلها ، وقد وضع منهاجا خاصا به لحل ما يمكن أن يوصف لدى غيره بالتعارض (١) .

٧ - إذا لم يوجد في المسألة نص معلوم فهل يوجد في المسألة إجماع أو لا ؟

٨ - إذا لم يوجد في المسألة بذاتها نص ، ولكن يوجد نص في مسألة مشابهة ، فعند ذلك يمكن اللجوء إلى القياس عند القائلين به ، ويقتضى هذا جهدا كبيرا في تحديد العلة وإثباتها وإبعاد القوادح عنها كما يقولون وهذا المبحث من أهم الدراسات عند الأصوليين .

٩ - إذا لم يوجد في المسألة ذاتها نص ، ولم يوجد نص في مسألة مشابهة ، ولكن وجدت نصوص عامة يمكن أن تكون ذات صلة بموضوع بحثه ، أو كانت تتحدث عن قواعد عامة في الشريعة يمكن تطبيقها على موضوع البحث أو كانت مؤدية إلى تحقيق مقصد من مقاصد الشريعة ، فعند ذلك يمكن الاستدلال بذلك إعمالا للمصلحة المرسله عند من يقول بها .

١٠ - يمكن للأصولي أن يلجأ إلى أصول أخرى إن كانت عنده أصولا كالعرف والاستحسان ونحو ذلك من الأصول .

ولعل مجرد سرد هذه الخطوات بهذا الإيجاز - يعطى فكرة تقريبية عن جهود الأصوليين ومنهجهم ، ولكنه لا يغنى عن معاشته كتب الأصوليين والرجوع إليها للتعرف على منهجهم وخصائصه ، وهو ما حاولنا منه شيئا في هذا البحث .

وإنه لمن حق المسلمين أن يفخروا بهذا العلم وما فيه من نقة وكمال ، وإنه ليعد كما يقول ابن خلدون : « من أعظم العلوم الشرعية وأجلها قدرا وأكثرها فائدة » (٢) .

والله المستعان والحمد لله أولا وآخرأ .

(١) نرجو أن نتجز تفصيل ذلك في الجزء الباقي من البحث وانظر الأحكام لابن حزم ٢١/٧ - ٦٥ .

(٢) المقدمة : طبعة الشمب ١٩٨٨

إصدارات المعهد العالمى للفكر الإسلامى

أولاً - سلسلة إسلامية المعرفة :

- إسلامية المعرفة : المبادئ وخطة العمل ، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م.
- الوجيز فى إسلامية المعرفة : المبادئ العامة وخطة العمل مع أوراق العمل لمؤتمرات الفكر الإسلامى ، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م. أعيد طبعه فى المغرب والأردن والجزائر. (الطبعة الثانية ستصدر قريباً).
- نحو نظام نقدى عادل، للدكتور محمد عمر شابر، ترجمة عن الإنجليزية سيد محمد سكر، وراجعه الدكتور رفيع المصرى، الكتاب الحائز على جائزة الملك فيصل العالمية لعام ١٤١٠هـ / ١٩٩٠م، الطبعة الثالثة (منقحة ومزيدة)، ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م.
- نحو علم الإنسان الإسلامى، للدكتور أكبر صلاح الدين أحمد، ترجمة عن الإنجليزية الدكتور عبد الغنى خلف الله، الطبعة الأولى، (دار البشير / عمان الأردن) ١٤١٠هـ / ١٩٩٠م.
- منظمة المؤتمر الإسلامى، للدكتور عبد الله الأحسن، ترجمة عن الإنجليزية الدكتور عبد العزيز الفائق، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ / ١٩٨٩م.
- تراثنا الفكرى، للشيخ محمد الغزالى، الطبعة الثانية، (منقحة ومزيدة) ١٤١٢هـ / ١٩٩١م.
- مدخل إلى إسلامية المعرفة : مع مخطط لإسلامية علم التاريخ، للدكتور عماد الدين خليل، الطبعة الثانية (منقحة ومزيدة)، ١٤١٢هـ / ١٩٩١م.
- إصلاح الفكر الإسلامى، للدكتور طه جابر العلوانى، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ / ١٩٩١م.

ثانياً - سلسلة إسلامية الثقافة :

- دليل مكتبة الأسرة المسلمة، خطة وإشراف الدكتور عبد الحميد أبو سليمان، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٥م، الطبعة الثانية (منقحة ومزيدة) الدار العالمية للكتاب الإسلامى / الرياض ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م.
- الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف، للدكتور يوسف القرضاوى (بإذن من رئاسة المحاكم الشرعية بقطر)، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م.

ثالثاً - سلسلة قضايا الفكر الإسلامى :

- حجية السنة، للشيخ عبد الغنى عبد الحالى، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ / ١٩٨٦م، (الطبعة الثانية ستصدر قريباً).

- أدب الاختلاف في الإسلام، للدكتور طه جابر العلوانى، (بإذن من رئاسة المحاكم الشرعية - بقطر)، الطبعة الخامسة (متقنة ومزينة) ١٤١٣هـ / ١٩٩٢م.
- الإسلام والتنمية الاجتماعية، للدكتور محسن عبد الحميد، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م.
- كيف نتعامل مع السنة النبوية: معالم وضوابط، للدكتور يوسف القرضاوى، الطبعة الثانية ١٤١١هـ / ١٩٩٠م.
- كيف نتعامل مع القرآن: مدارة مع الشيخ محمد الغزالي أجراها الأستاذ عمر عبيد حسنة، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م.
- مراجعات فى الفكر والدعوة والحركة، للأستاذ عمر عبيد حسنة، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ / ١٩٩١م.

رابعاً - سلسلة المنهجية الإسلامية :

- أزمة العقل المسلم، للدكتور عبد الحميد أبو سليمان، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ / ١٩٩١م.
- المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية: أعمال المؤتمر العالمى الرابع للفكر الإسلامى، الجزء الأول: المعرفة والمنهجية، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ / ١٩٩٠م.
- الجزء الثانى : منهجية العلوم الإسلامية، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ / ١٩٩٢م.
- الجزء الثالث : منهجية العلوم التربوية والنفسية، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ / ١٩٩٢م.
- معالم المنهج الإسلامى، للدكتور محمد عمارة، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ / ١٩٩١م.

خامساً - سلسلة أبحاث علمية:

- أصول الفقه الإسلامى : منهج بحث ومعرفة، للدكتور طه جابر العلوانى، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م.
- التفكير من المشاهدة إلى الشهود، للدكتور مالك بدرى، الطبعة الأولى (دار الوفاء - القاهرة، مصر)، ١٤١٢هـ / ١٩٩١م.

سادساً - سلسلة المحاضرات :

- الأزمة الفكرية المعاصرة: تشخيص ومقترحات علاج، للدكتور طه جابر العلوانى، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ / ١٩٩٢م.

سابعاً - سلسلة رسائل إسلامية المعرفة :

- خواطر فى الأزمة الفكرية والمأزق الحضارى للأمة الإسلامية، للدكتور طه جابر العلوانى، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ / ١٩٨٩م.

- نظام الإسلام المعقّد في العصر الحديث، للأستاذ محمد المبارك، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م.
- الأسس الإسلامية للعلم، (مترجماً عن الإنجليزية)، للدكتور محمد معين صديقي، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م.
- قضية المنهجية في الفكر الإسلامي، للدكتور عبد الحميد أبو سليمان، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م.
- صياغة العلوم صياغة إسلامية، للدكتور اسماعيل الفاروقي، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م.
- أزمة التعليم المعاصر وحلولها الإسلامية، للدكتور زغلول واغب النجار، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.

ثامناً - سلسلة الرسائل الجامعية :

- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، للأستاذ أحمد الريسوني، الطبعة الأولى، دار الأمان - المغرب، ١٤١١هـ/١٩٩٠م، الدار العالمية للكتاب الإسلامي - الرياض ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.
- الخطاب العربي المعاصر: قراءة نقدية في مفاهيم النهضة والتقدم والحداثة (١٩٧٨-١٩٨٧)، للأستاذ فادي إسماعيل، الطبعة الثانية (متقحة ومزودة)، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.
- منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، للأستاذ محمد محمد إمزيان، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ/١٩٩١م.
- المقاصد العامة للشريعة: للدكتور يوسف العالم، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ/١٩٩١م.
- التنمية السياسية المعاصرة: دراسة نقدية مقارنة في ضوء المنظور الحضاري الإسلامي، للأستاذ نصر محمد عارف، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.

تاسعاً - سلسلة الأدلة والكشافات :

- الكشاف الاقتصادي لآيات القرآن الكريم، للأستاذ محي الدين عطية، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ/١٩٩١م.
- الفكر التربوي الإسلامي، للأستاذ محي الدين عطية، الطبعة الثانية (متقحة ومزودة)، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.
- الكشاف الموضوعي لأحاديث صحيح البخاري، للأستاذ محي الدين عطية، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.
- قائمة مختارة حول المعرفة والفكر والمنهج والثقافة والحضارة، للأستاذ محي الدين عطية، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.

الموزعون المعتمدون لمشورات المعهد العالمى للفكر الإسلامى

فى شمال أمريكا :

المكتب العربى المتحد

United Arab Bureau
P.O Box 4059
Alexandria, VA 22303, U.S.A.
Tel: (703) 329-6333
Fax: (703) 329-8052

خدمات الكتاب الإسلامى

Islamic Book Service
10900 W. Washington St.
Indianapolis, IN 46231 U.A.S.
Tel: (317) 839-9248
Fax: (317) 839-2511

فى أوروبا :

المؤسسة الإسلامية

The Islamic Foundation
Markfield Da'wah Centre, Ruby Lane
Markfield, Leicestershire, U.K.
Tel: (44-530) 244-944 / 45
Fax: (44-530) 244-946

خدمات الإعلام الإسلامى

Muslim Information Services
233 Seven Sister Rd.
London N4 2DA, U.K.
Tel: (44-71) 272-5170
Fax: (44-71) 272-3214

المملكة العربية السعودية :

الدار العالمية للكتاب الإسلامى

ص.ب : ٥٥١٩٥ الرياض ١١٥٢٤
تليفون : 1-465-0818 (966)
فاكس : 1-463-3489 (966)

المملكة الأردنية الهاشمية :

المعهد العالمى للفكر الإسلامى

ص.ب : ٩٤٨٩ - عمان
تليفون : 6-639992 (962)
فاكس : 6-611420 (962)

لبنان :

المكتب العربى المتحد

ص.ب : 135888 بيروت
تليفون : 807779
تيلكس : 21665 LE

المغرب :

دار الأمان للنشر والتوزيع

له زنقة المأمونية
الرباط
تليفون : 723276 (212-7)

مصر :

النهار للطبع والنشر والتوزيع

٧ ش الجمهورية - عابدين - القاهرة
تليفون : 3913688 (202)
فاكس : 340-9520 (202)

الهند :

Genuine Publications & Meia (Pvt.) Ltd.
P.O. Box 9725 Jamia Nager
New Delhi 100 025 India
Tel: (91-11) 630-989
Fax: (91-11) 684-1104

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

المعهد العالمي للفكر الإسلامي مؤسسة فكرية إسلامية ثقافية مستقلة
أُنشئت وسجلت في الولايات المتحدة الأمريكية في مطلع القرن الخامس
عشر الهجري (١٤٠١هـ - ١٩٨١م) لتعمل على:

- توفير الرؤية الإسلامية الشاملة، في تأصيل قضايا الإسلام الكلية وتوضيحها، وربط الجزئيات والفروع بالكلية والمقاصد والغايات الإسلامية العامة.
- استعادة الهوية الفكرية والثقافية والحضارية للأمة الإسلامية، من خلال جهود إسلامية العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومعالجة قضايا الفكر الإسلامي.
- إصلاح مناهج الفكر الإسلامي المعاصر، لتمكين الأمة من استئناف حياتها الإسلامية ودورها في توجيه مسيرة الحضارة الإنسانية وترشيدها وربطها بقيم الإسلام وغاياته.
- ويمتحن المعهد لتحقيق أهدافه بوسائل عديدة منها:
- عقد المؤتمرات والندوات العلمية والفكرية المتخصصة.
- دعم جهود العلماء والباحثين في الجامعات ومراكز البحث العلمي ونشر الإنتاج العلمي المتميز.
- توجيه الدراسات العلمية والأكاديمية لخدمة قضايا الفكر والمعرفة.
- وللمعهد عدد من المكاتب والفروع في كثير من العواصم العربية والإسلامية وغيرها يمارس من خلالها أنشطته المختلفة، كما أن له اتفاقات للتعاون العلمي المشترك مع عدد من الجامعات العربية الإسلامية والغربية وغيرها في مختلف أنحاء العالم.

The International Institute of Islamic Thought
555 Grove Street (P.O. Box 669)
Herndon, VA 22070-4705 U.S.A
Tel: (703) 471-1133
Fax: (703) 471-3922
Telex: 901153 IIIT WASH

هذا الكتاب

موضوع المنهجية موضوع معقد بطبيعته نظراً لتعدد أبعاده وتنوع زوايا النظر إليه واختلاف الرؤى في التعامل معه ، وذلك لكونه المحور الأساسي في بنية النسق المعرفي والمقدمة الضرورية لتأسيس أى علم من العلوم ، ويتناول الكتاب أهم القضايا والإشكالات المنهجية بصورة تثير في الأذهان أسئلة أكثر مما تقدم إجابات محددة ، الأمر الذى يدفعنا إلى القلق والتفكير العلمى أكثر مما يودى إلى الراحة الفكرية .

وقد جاءت أعمال هذه الندوة الثانية التى عقدت بمشاركة جامعة الأمير عبد القادر الإسلامية بالجزائر لتغطى مختلف قضايا المنهجية فى عدة محاور :

المحور الأول : إستمولوجيا العلم والمنهج

حيث يتناول النسق الإسلامى لنساج البحث العلمى وعناصر المنهج العلمى فى القرآن و السنة وإسهامات العلماء المسلمين فى العلوم الرياضية والطبيعية .

المحور الثانى : قضايا إشكالية فى المنهجية

ويناقش أزمة المنهج فى العلوم الإنسانية ومنهج التعامل مع المصطلحات والمنهج العلمى عند ابن خلدون .

المحور الثالث : المنهجية فى العلوم الإسلامية

ويناقش منهج البحث فى علم العقيدة فى ضوء التطور العلمى وقضايا التجديد فى علم أصول الفقه ومنهج المسلمين فى علم الكلام .